Vol. V. Gennaio 1929 N. 1.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

RODOLFO OTTO: **L'esperienza di Dio nei profeti.**

ROY H. HACK: **La sintesi stoica. III. Dio.**

ENZO SERENI: **Il libro di Tobit. V. Tobit e la Sapienza.**

UGO KOCH: **Lo stile delle antiche formule di fede.**

Refrigerio pagano e refrigerio cristiano. Nota di E. BUONAIUTI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel quinto anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

Agli abbonati nuovi profferiamo l'acquisto delle prime quattro annate della Rivista al prezzo di L. 100 franco di porto.

L'ESPERIENZA DI DIO NEI PROFETI

1. L'interesse che ci ha guidati nella nostra ricerca (1) su *Il Sacro* non è stato nè quello di una storia nè quello di una psicologia della religione, ma un interesse teologico, e più precisamente di teologia cristiana. La ricerca è stata cioè fatta allo scopo di prepararci, mediante l'indagine del Sacro e tanto del suo contenuto irrazionale quanto di quello razionale, ad una più rigorosa e migliore comprensione della esperienza biblica di Dio, e, più specialmente, di quella neo-testamentaria. Con la quale ricerca, naturalmente, una tale comprensione non è affatto interamente raggiunta, ma solo preparata. Poichè una tale comprensione non è data che quando si è giunti a cogliere l'elemento affatto individuale, del tutto storicamente determinato e peculiare, della idea biblica di Dio. Ed un tale scopo non è stato ancora raggiunto mediante una più chiara intelligenza della sola idea del Sacro, poichè quella idea esprime la vitalità universale di ogni autentica religione in generale, e noi abbiamo, nel corso della ricerca, mostrato in più modi come la religione biblica si congiunge, precisamente mediante il momento del Sacro, ad altri più vasti fenomeni, che proprio per questo momento che includono, si chiamano anche religione. Ma d'altra parte nella stessa ricerca ed in molti luoghi a proposito dell'idea stessa del Sacro, apparvero già chiare alcune differenze che noi in pari tempo prendemmo in considerazione come decisivi elementi di superiorità del cristianesimo : differenze di determinatezza, purezza, maturità e chiarezza con cui l'idea del Sacro si presenta nel cristianesimo ; differenze

(1) *Il Sacro.* L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale. Traduzione di Ernesto Buonaiuti, Bologna, Zanichelli (« Maestri della vita spirituale », n. 8).

di ricchezza e di più pieno progresso di tutti i suoi essenziali momenti ; differenze nel rapporto reciproco di questi momenti nell'emergere o nel recedere, nell'accentuarsi o nello sparire di uno rispetto all'altro, nella mescolanza od armonia della parte rispetto al tutto: che consentono un paragone tra un valore più alto ed uno più basso ed un giudizio relativo alla maggiore perfezione o alla maggiore imperfezione.

Ma noi consideriamo anche ciò come una preparazione. Onde quello che ci importa, dopo di avere in primo luogo conquistate le categorie più universali, è di cercare di chiarire la forma affatto peculiare, (sotto la quale unicamente si presenta qui), dell'idea biblica di Dio : mostrare cioè come essa venga fuori nel corso della storia della redenzione, con sempre più chiara determinatezza, e raggiunga la sua pienezza e compiutezza nell'evangelo, nel concetto di « Dio come padre di Gesù Cristo ».

Laonde particolarmente c'importa di mostrare come questa idea emerga nella sua peculiarità, (nel suo carattere si potrebbe dire), dal generico teismo. Poichè il concetto di Dio della Bibbia è bensì teistico, ma con ciò si è tuttavia detto poco di esso e se ne è solo dato un quadro generale (il quale per di più, come già abbiamo visto, è talvolta sotto molteplici aspetti, anche alquanto ristretto).

A tal proposito noi non dovremo ancora una volta ripetere l'analisi del momento razionale e di quello irrazionale, ma dopo di avere acuito il nostro sguardo in questa direzione, lasceremo questi momenti confusi e congiunti in un unico flusso, come l'esperienza religiosa li presenta ; ma in maniera tale che quelli, (i momenti razionali), sieno sempre e del tutto adombrati da questi (i momenti irrazionali), e che questi siano sempre congiunti a quelli.

Noi ci volgiamo ora anzitutto all'esperienza di Dio nell'Antico Testamento, poichè quella del Nuovo non è intelligibile senza di questa e indaghiamo qui l'esperienza o il sentimento di Dio dei grandi profeti di Israele, e poniamo al centro della nostra ricerca il più grande di essi, il profeta Isaia, per mezzo del quale noi possiamo, all'occasione, spingere lo sguardo tanto nel pensiero degli altri profeti, quanto nell'evangelo.

2. Che cosa è Dio per Isaia ?

Anzitutto bisogna porre in chiaro che egli, come qualunque altro scrittore dell'Antico Testamento, è sempre tanto lontano dal porsi con chiarezza questa domanda, che in lui non c'è affatto una vera e propria « dottrina di Dio », una teologia. Poichè tutte le testimonianze scritte sono ancora preteologiche non essendosi ancora svegliata la riflessione su ciò che esiste nel forte sentimento soggettivo. (Forse la prima posizione del problema si può trovare nella domanda intorno al nome di Dio e nella risposta piena di mistero « io sono chi sono »).

Le rappresentazioni usate per esprimere Dio sono in gran parte ancora ingenue, cioè ancora prive di riflessione ; esse sono da includere per lo più sotto il concetto della natura umana ingrandita ed idealizzata, secondo il metodo della « via eminentiae », ed in tale ingrandimento è posto l'inizio delle speculazioni posteriori intorno alle qualità assolute di Dio. Ma si sorvola sull'essenziale, quando si fa troppa attenzione a questi momenti razionali invece che ad altri determinati momenti, i quali al principio non sono che puri invasamenti del sentimento e costituiscono tuttavia il fondo sostanziale del fatto religioso.

Che cosa è per Isaia Jahveh nella sua intima essenza ? Di qual natura è egli ed in che cosa consiste la peculiarità di questa sua natura, di questa sua essenza ?

Se si potessero fare ad Isaia le domande del catechismo, egli potrebbe allora a tal proposito rispondere, e non solo egli, ma senza dubbio tutta la sua scuola e in generale il popolo d'Israele.

Jahveh è per essenza *El*, egli è anche *un El*, il sommo *El*, forse l'unico reale *El*, anche « Elohim », cioè colui il quale universalmente ed esclusivamente include in sè tutta l'essenzialità di *El*.

Ma in primo luogo non è questa la più importante domanda, bensì l'altra : che cosa è El ? Che cosa si è quando si è El ? E questo non è definito affatto. E nulla analogamente è insegnato a questo proposito. Poichè che cosa egli sia è vivo come una realtà ovvia nel sentimento religioso del popolo.

Solo in maniera imprecisa ed occasionale, epperò di rado, viene in chiaro che cosa si pensi o meglio qual sentimento si provi quando si pronunzi questa parola. E per questo, simili espressioni sono tanto più importanti per noi: infatti proprio in ciò che è occasionale, emerge chiaro ciò che è ovvio e che ha, per il tempo a cui si riferisce, il valore di una acquisizione generale. Per mezzo di tali espressioni noi possiamo, come attraverso una finestra aperta a caso, guardare subitamente all'interno, nel sostrato intimo del mondo del sentimento, che è il fondamento stabile di ogni convinzione che si ha intorno a Dio nell'Antico e quindi anche nel Nuovo Testamento.

Una di queste finestre è l'occasionale e neanche didascalicamente concepito luogo di Isaia (31. 3): « Gli Egiziani sono uomini, non El. I loro cavalli sono carne e non Ruach ».

Che cosa è El? Alcunchè di umano, sebbene in proporzioni ingrandite? No, ma qualche cosa di *affatto diverso*. In che cosa consiste, che cosa è El (è indifferente se ce ne sia uno o più o se, come propriamente indica già la forma Elohim, la categoria del numero in generale non è compatibile con El)? Di che cosa è fatto El? Che cosa è la sua essenza?

Egli è costituito di Ruach. Ruach è la sua essenza. Ruach significa spirito, ma non spirito come ragione o spirito in senso umano altamente potenziato, ma nel senso che indicammo quando riflettevamo sul « numen ». E Ruach è precisamente la espressione biblica di ciò che noi cercammo di esprimere col termine latino « numen ». Il suo contrario è carne, e carne sono non solo i cavalli degli Egiziani, ma tale è in generale tutto l'elemento creaturale, e precisamente anche l'uomo nel complesso delle sue facoltà e delle sue forze. E necessariamente emerge, con l'idea di numen-ruach, anche il suo parallelo antitetico: la carne. E i concetti *ruach* e *basar* emergono contrapponendosi, si postulano reciprocamente, e, anche se non sono necessariamente concetti di relazioni, sono in qualche modo simili a numeratore e denominatore, epperò sono inseparabili ed hanno un reciproco rapporto funzionale.

Quanto più l'uno è concepito e sentito dal lato positivo tanto più forte diviene il contrappeso dell'altro dal lato nega-

tivo. Ma tuttavia l'idea di *ruach* ha l'egemonia e va avanti; e non solamente perchè l'uomo, movendo da un naturale pessimismo, giudica « carne » sè e tutte le cose del mondo sorge l'immagine di « *ruach* » come una antitetica immagine di sogno, ma proprio al contrario : per tutto il tempo in cui emerge e dovunque affiora il presentimento di *ruach*, tutto ciò che è di questo mondo si abbassa a « carne ». Carne è originariamente il negativo di *ruach* e può apparire solo come sua ombra, pur essendo stata prima avvertita dai sensi come cosa a sè.

L'intuizione di queste antitesi di *ruach* e *basar* (carne) è però indubbiamente l'intuizione basilare e generica che sta a fondamento di tutto il mondo biblico del sentimento ed è il suo primo e più universale presupposto.

In essa è analogamente riposto il germe infinitamente ricco di contenuto e fecondo dei più profondi insegnamenti del Vangelo, intorno al regno dei cieli ed al suo opposto, il regno di questa terra, e della dottrina della redenzione di Paolo e Giovanni, come in seguito vedremo. Chi dice « regno dei cieli » dice insieme *pneuma*, e pneuma è *ruach*.

3. Ma che cosa è *ruach* ? Anche a questo proposito noi non troviamo affatto una definizione. Troviamo bensì nuovamente, quando facciamo bene attenzione, tutti quei momenti del sentimento che abbiamo enucleati nel *numinoso*, e la loro essenza si rivela in segni concomitanti pieni di significazioni ed in sinonimi che si ripresentano dalla prima fino all'ultima pagina della Bibbia e che non sono casuali, ma tali da poter essere analogamente trovati da chiunque al quale *ruach* apparisca. Sinonimi tali che nella lingua di Paolo e Giovanni si plasmano in maniera particolarmente espressiva, ma che sono tuttavia tutti preparati nell'uso linguistico dell'Antico Testamento e in parte anche formulati in maniera pienamente chiara.

Ruach è anzitutto l'essenzialmente maraviglioso. Esso è forza, ma non forza comune intesa solo in un eccezionale potenziamento, bensì una forza fin da principio in un certo senso magica, quindi forza maravigliosa in una forma nobilitata. E forza maravigliosa in ancor più alto potenziamento

come forza creatrice, la quale non si distingue dalle altre forze solo perchè è onnipotente (concetto questo che sorge tardi e non esprime l'essenziale), bensì perchè essa è forza maravigliosa ed ha tuttavia una remota larga parentela col potere magico.

Ruach è ciò che, apparendo all'uomo, lo rende essere maraviglioso ed il maraviglioso opera in lui specificamente come elemento profetico, ma produce in lui lo stato generico dell'entusiasmo, uno stato di strano ardore interno il quale va a finire in « trasporto per Jahveh ». E qui *ruach* si mostra in modo affatto particolare. E se si dovesse determinare l'elemento divino in senso biblico anzitutto per mezzo del concetto di *ruach*, si potrebbe dare una prima e giusta definizione dell'elemento divino dicendo : l'elemento divino è ciò che rende ardenti nell'anima (« Tu, sacro ardore, dolce consolazione, accendi i cuori di quelli che credono in te »).

Più chiaramente si rivela l'essenza di *ruach* nelle sue varie antitesi con *basar*, carne : qui la vana caducità, là la forza maravigliosa, la « potenza e la forza » in cui aleggia l'eco del senso originariamente magico di questa determinazione : qui ciò che si disfà nella morte e che è privo della vera forza dell'essere, lì la « vita » e ciò che dà vita, ciò che produce l'esaltante, che libera dalle ombre della morte, ossia dalla vita stessa della creatura in quanto schiava della morte : qui vanità e apparenza, lì verità, il che significa insieme realtà di un reale e vero esistente, autenticità e pienezza dell'essere e della vita : qui l'oscurità, l'ombra, le tenebre, lì la luce : qui l'incerto, stolto ed errante criterio umano, lì la chiarezza, la conoscenza, la vera ed alta chiaroveggenza delle cose tali quali sono « lifenè Jahveh », innanzi al volto di Jahveh, cioè quali sono « in verità » : quì polvere e cenere, lì splendore, sovranità, gloria del numinoso illustre : quì l'« impurità », il « peccato », lì l'indicibile, intangibile purezza, la santità, l'elemento augusto del sacrosanto. E quindi, contrapposto ad ogni carne « scoperta », l'ardore che segretamente distrugge, il fuoco divoratore, e tuttavia d'altronde il molto desiderato possesso, il bene massimamente auspicato.

In sè stesso però, così come rende ardenti e brucianti, Jahveh è esso stesso qualche cosa che divampa irrequieto ; che agita ed eccita, qualche cosa che viene e va, che si concede e si nega, non qualche cosa di statico, ma di affatto dinamico, « energetico ».

4. I sinonimi di *ruach* di cui abbiamo precedentemente parlato sono eloquenti e pieni di espressione : sono quegli stessi che noi abbiamo trovati specialmente nell'evangelo e nelle lettere di Giovanni, come concomitanti di *pneuma* e di *logos* e che sono tutti inclusi nelle rappresentazioni profetiche di *ruach* : vita anzitutto, poi luce e verità con conoscenza e sapienza. Essi sono strettamente connessi tra loro e sono espressioni di un'unica e medesima cosa : « Tu sei la fonte della vita e nella tua luce noi vediamo la luce ». E in pari tempo essi non sono predicati naturali, non cose del mondo in proporzioni ingrandite, bensì sensibili cose maravigliose, singolarità solenni.

La « verità » nell'Antico Testamento emerge spesso anche da sola e spontaneamente in maniera sufficientemente espressiva. Ma tuttavia essa è solo un aspetto del singolare concetto « vita » e tale che mostra la sua singolarità e ricchezza specialmente nella formula del « Dio vivente ».

Che cosa significa questa formula ?

Anzitutto essa tiene presente la « verità », l'autenticità di questo Dio di fronte agli dei che non sono veri, che non sono nella verità. E questo non nel senso logico di vero e falso, non propriamente in modo tale che gli altri dei siano solo pensati, siano solo attestati dalla fantasia, bensì nel senso di una antitesi qualitativa, cioè in modo tale che gli altri dei siano solo creature misere, nullità, babbei di fronte a quel Dio che ha proprio la « vita » e che è. In quelli impotenza, sonnolenza, nullità, in questo vita e vera pienezza della realtà, della potenza, della forza, del vitale operare e dominare, dell'essere imperituro ed increato, e quindi anche la vera capacità di soccorrere e donare.

E questo senso della vita è solo una specifica applicazione di quel dualismo di *ruach* e *basar* in generale.

Al mondo della carne, a questo mondo dormiente, nullo, privo di un sostegno proprio, sta di fronte universalmente la *ruach*, in cui è realmente la vita : la vita vera, forte, imperitura, operante, potente.

In questo mondo della *ruach* Jahve è introdotto per mezzo di quelle enunziazioni, ed i suoi rivali sono quindi risospinti nel mondo della carne e dell'impotenza, laonde in fine cadono nella menzogna in generale, svaniscono in pura immaginazione (1).

Ma « vita » significa ancora qualche cosa di più : vita nel senso più ingenuo era anche per gli antichi ciò che si percepiva come contrapposto alla morte ed all'esistenza priva di sensibilità nella pianta, nell'animale e nell'uomo e ciò che que-

---

(1) Non si può spiegare questo senso della « vita » senza imbattersi, contemporaneamente, a quella maniera di esprimersi che per un sorprendente uso linguistico dei nostri commentatori si ama determinare come « platonico », come se nella sua formazione Platone avesse avuto l'unico e specifico merito, mentre che invece essa in verità ha un'estensione mondiale e nasce in generale, precisamente come in Platone, da una iniziale intuizione di *religiosità-numinosa*.

Noi intendiamo parlare qui, principalmente, della contrapposizione del vero essere, dell'*ontos on* ,di *sat* e *satyam*, in contrapposizione alla esistenza solo apparente delle cose sensibili che non hanno, nella loro scorrevolezza e mutevolezza, alcun vero essere, bensì sono solo il mutevole mondo di un irrequieto divenire. E in secondo luogo intendiamo parlare della contrapposizione di una verità eterna, sottratta al tempo ed al mutamento, e della illusione e della presunzione (od opinione) ; della contrapposizione cioè della visione delle cose quali sono nella verità stessa e quali le raggiunge solo l'alta conoscenza dell'occhio illuminato, quali le vede cioè solo colui il quale è divenuto « veggente » e del mondo dell'inganno e di ciò che appare ai sensi. Se in Israele fosse sorta una filosofia, se anche lì, come altrove le grandi originarie concezioni religiose si fossero poste nelle forme di proposizioni scientifiche, se gli ideogrammi dell'originario sentimento religioso si fossero anche lì raffreddati e solidificati nei concetti scolastici di una teoria della conoscenza e di un sistema metafisico, allora anche questa idea della vita, di *ruach*, in contrapposizione alla morte, alla caducità ed all'inganno di *basar* avrebbe dovuto soggiacere a svolgimento, come le idee degli Orfici dovettero soggiacere alle serie concettuali platoniche.

Il che emerge quando, per esempio, si parla di « platonismo del quarto Vangelo ». Al qual proposito si dimentica che manca affatto ad esso ogni elemento specificamente platonico, ossia la forma scientifica, e che d'altra parte l'intonazione del mondo di Platone, il materiale proprio della sua visione del mondo, risale ad una matrice che, essendo essa stessa di natura numinosa, aveva affinità con l'antitesi di « vivente ruach » e « terreno basar » e infine che non c'era ragione per ammettere che l'evangelista avesse dovuto prendere questa « matrice » da Platone, quando poteva trovarla come elemento da lungo tempo familiare nel mondo dell'Antico e del Nuovo testamento.

sta (la vita), rivelava di fronte alla natura incapace di vita o morta. Ma non per questo la vita, in questo suo primo ed ingenuo senso, era per quegli antichi, e specialmente per gli scrittori dell'Antico Testamento, una grandezza semplicemente « fisica ». Proprio questa vita naturale era già per gli uomini antichi come posta nella penombra, e, secondo una maniera rozza di considerarla, « di natura magica », o, come si potrebbe dire, « di elemento soprannaturale ». Essa era soggetta ad influssi magici, conseguibile mediante potere magico ed essa stessa dotata di alto potere magico. Ma rispetto ad un genere più elevato di riflessione essa era « portento » ed « efficacia portentosa » e « maravigliosa forza », derivava da *ruach* ed era essa stessa *ruach*.

Vita è quindi qualche cosa di maggiore e di diverso da vita nel senso di esistenza naturale. Essa diviene un bene propriamente indefinibile, una specie di bene *di salute*, che è bramato e promesso come qualche cosa di straordinario, che non è di questo mondo ma si sprofonda nel segreto numinoso.

E per questo e solo per questo si può intendere infine l'ultimo e più particolare senso della parola « vita » e di ciò che è vitale, che possiamo avvertire nel detto: « È spaventoso cadere nelle mani del Dio vivente ». Qui « vivente » è insieme chiaramente sinonimo di ardore, ira, furore, di fuoco distruggitore e divoratore. Vivente significa quì potenza eccitante che divampa, ardente affetto che distrugge, volontà che domina.

E questo lo intendiamo appena che abbiamo riconosciuto che vita è ideogramma di ciò che è secondo lo spirito, numinoso e che per necessità inerente alla sua stessa essenza deve avere in sè l'ideogramma del numinoso « tremendum ». E analogamente divien chiaro che anche le idee dell'augusto e del sacrosanto stanno in sensibile rapporto con questo elemento « vitale ». Questa « vita » ha il valore dell'imperturbabile, del « puro », del Sacrum.

5. C'è una lunga via da percorrere per giungere, da questa prima idea dello « Spirito » e della « Vita », al grado di perfezionamento che realizza nel Nuovo Testamento. In quel primo momento tutto è ancora in germe. Ancora non si sa nulla dei

segreti dell'esperienza individuale della « resurrezione » e del rinnovamento e del possesso della salute da parte del singolo. Non ci sono ancora rappresentazioni evolute di un mondo superiore e di un Regno dei cieli, della possibilità dell'anima di eternarsi nello spirito ed in Dio, di « Olàm azzeh » e « Olàm habbà », della prossimità del Regno dei cieli come della fine e conclusione di tutti i destini del mondo e dell'uomo, non c'è ancora alcuna dottrina di salvazione e redenzione per il singolo. Perchè tali concezioni si realizzassero una volta, era forse necessario tutto quello stimolo esterno ed interno di cui riferisce la storia della religione : il contatto cioè con popoli ed idee straniere, con Babele e gli Egiziani, con l'Iran e l'Ellade.

Dopo di che si giunge a questo : a riconoscere cioè come tutti questi contatti non sono che stimoli presupposti per lo svolgimento di un germe, e come questo germe era già da molto tempo incluso nelle rappresentazioni di « Spirito » e « carne », e quindi nelle rappresentazioni, o meglio nelle esperienze che si raccolgono nello specifico concetto di Dio. Il quale concetto si forma solo sullo sfondo dell'idea di « spirito » come qualche cosa di totalmente nuovo e di impareggiabile altezza e che raggiunge la sua forma chiara precisamente nel Dio di Isaia. Il chè impareremo a conoscere nel paragrafo sesto.

Ma poc'anzi noi rivolgemmo uno sguardo rapido alla particolare maniera in cui lo spirito vive ed è posseduto : la quale non si rivela ancora, come è stato detto, nella « resurrezione » e nella « legge della grazia ». Essa è anche esperienza d'eccezione del particolarmente chiamato, del « profeta ».

Ma quì si presenta con linee che, in una forma più raffinata, possono essere serbate per l'ideale neo-testamentario dell'uomo spirituale, poichè anche questi è pneumatico come quello.

E quì vengono sul proscenio quelle grandi esperienze piene di segreto di coloro i quali furono e vollero essere profeti in più alto senso, con una determinata missione verso il loro popolo, con una pronunziata vocazione. Parlo cioè delle loro

esperienze di appello divino e di installazione (v. Isaia 6, Geremia 1, Ezechiele 1 e 2, Amos 1, Osea 1). « Allora lo spirito venne in me » dice Ezechiele, e per questo si apre l'occhio interiore e l'esilio e la cecità della carne si spezzano. E nell'esperienza mistica sorge la coscienza e la sostanza di una più alta missione.

E queste esperienze si propagano, con innegabile somiglianza, presso gli pneumatici del Nuovo Testamento. Ciò che si riferisce della visione del battesimo di Gesù e della visione del monte Tabor, e di Paolo sulla via di Damasco e dei discepoli raccolti in cerchio il giorno della Pentecoste è non disconoscibile esperienza di installazione pneumatica, conforme a quella dei profeti. E non ha senso alcuno consentire serbata la storicità delle esperienze di quegli antichi pneumatici e porre invece in dubbio quelle dei più recenti, perchè di fornitura ellenistica. Queste esperienze, come esperienze spirituali, sono di natura mistica : la loro veste, la loro forma è sempre chiaramente data in conformità delle rappresentazioni del tempo e della fantasia del singolo : ma l'interno contenuto e la massiccia certezza dell'esperienza, questo ferreo, adamantino aspetto di un appello dall'alto, viene dallo spirito ed è manifestazione « dello spirito » ed è un fenomeno iniziale della stessa esperienza pneumatica che non si può sciogliere in alcunchè di più semplice.

6. Su questo sfondo emerge l'immagine di Dio di Isaia. Jahveh è *ruach* : ma i tratti fondamentali dell'essenza di *ruach* si compongono in una immagine di Dio di maravigliosa vitalità e singolarità. Jahveh è « il Santo di Israele », l'inaccessibile pieno di mistero come lo tratteggia in maniera inimitabile la visione di installazione del paragrafo 6 di Isaia. Egli è il Dio vero, vivente, ardente, il Dio del potere altamente maraviglioso, il Dio del divampante sdegno e della inconcepibile grazia.

Egli è il Dio del volere e dell'azione, in cui l'« energicum » del numinoso pone la sua impronta singolarmente forte e costituisce per tal motivo il tratto saliente di questo Dio. Onde si può dire che questo Jahveh abbia carattere ed un carattere

assai determinato : egli è collerico. Egli non è un essere inerte, non una legge pacata, ma è un'ardente vitalità fortemente soggettiva, uno spaventevole eccitamento interno ; è stimolante ardente volere ed è, in antitesi al pathos di tutti gli dei dei filosofi, forte passionalità. E proprio come tale è un presagio del Dio del Nuovo Testamento, del Dio pieno di affetto, di vero, forte, ardente amore.

Egli in verità non è « l'assoluta ragione » non è lo spirito nel senso razionale della parola ed in quello del teismo dogmatico. Egli è spirito come *ruach*, come « *numen* » Ma proprio come pura e perfetta *ruach* s'innalza al di sopra di tutti gli dei pagani, s'innalza al di sopra di ogni compromesso con la natura e con le rappresentazioni della magia naturale, è un Dio al quale non si presta servizio con una liturgia e con un culto sacramentale di tipo magico, ma « in ispirito ed in verità », nel puro slancio del sentimento e del volere, nel « servizio spirituale di Jahveh ». Poichè questo ardente volere è insieme una esigenza, è ardore di « Santità » e « Purità ». E solo quì vengono fuori i tratti essenziali di questa immagine di Dio tracciata da Isaia, i quali danno indicazioni profetiche per ciò che vien dopo ed implicano i seguenti corollari :

a) Anzitutto questo Dio è un Dio che assume in suo servizio ; e questo non come un « automatico custode dell'ordine morale terreno », in base alla semplice valutazione del bene e del male, ma come l'arbitro dei fini, come potere realizzatore di un piano, come Dio fondatore di un patto, come una volontà originaria piena di segreto che procede verso uno scopo finale trascendente. E così noi possiamo accedere all'elemento affatto particolare del concetto di Dio, che qui s'inizia in forma embrionale e come chiuso in un involucro e che si compie nel grande Dio mondiale del Nuovo Testamento il quale, nel suo più profondo, è volontà di salute onnipotente e determinatrice di fini, volontà del « regno di Dio ».

b) Jahveh è assumente a suo servizio come volontà di salute, come assoluta, sacra esigenza verso il suo popolo. Ma che cosa è ? Come deve essere il popolo, che cosa deve esso compiere per essere santo ? Tal richiesta implica ogni esigenza

pura, rigorosamente morale, specialmente quelle relative agli obblighi sociali : il diritto, la giustizia, la moralità, come del resto fa anche, in una forma più perfetta, il messaggio di Gesù. E tuttavia non si tratta quì, nell'uno e nell'altro (in Isaia ed in Gesù), di una « Morale propriamente detta » e chi li considera come « Moralisti » erra.

c) Jahveh si vuol rivelare Santo per mezzo della « giustizia », si dice in Isaia (5. 16) : il quale passo mostra chiaramente il vero rapporto tra Jahveh e la giustizia. La giustizia è una forma di rivelazione della Santità, ma non è la Santità stessa.

Giustizia è predicato di santità, predicato necessario, immancabile, ma tale che è una sua nota generica, non la sua definizione. La santità è incanalata nella giustizia ed è da essa compresa, ma la santità non è la giustizia stessa, il che non sarebbe neanche se la santità si esaurisse nella giustizia e la giustizia fosse la sua integrale ed unica maniera di rivelazione.

Ed il rapporto è identico con ogni elemento unicamente morale. La santità che Isaia esige e quindi per conseguenza la santità che la Scrittura esige come ideale dell'uomo e con essa anche « la migliore giustizia dell'evangelo » è piuttosto, secondo la sua essenza, un particolare alto impegno, difficilmente determinabile, dell'interesse comune e del volere : impegno che noi possiamo esprimere simbolicamente così : « non essere mondani, non essere di questo mondo, non conformarsi al suo modo di vita, non essere carnali, ma spirituali, essere determinati – dallo spirito – ».

E questo ideale dell'essere spirituale è già chiaramente presente in Isaia ed ha già quei tratti che gli antagonisti di questo ideale e precisamente i puri moralisti sentono sempre come fatali in esso.

Vengono alla luce, in Isaia, in maniera assai caratteristica, alcune determinate antipatie che tornano a galla, in tutti i tempi, negli uomini spirituali : antipatie che anzitutto sono una necessità in essi e che solo in seguito, ed in sintesi più alte, possono essere modificate ed attenuate.

Si tratta di qualità che sono considerate dagli avversari come sintomi di muffa, di ipocrisia, di mancanza di virilità e di vitalità, di istinti da popolo basso, di modo di sentire degno di anime di schiavi, di mancanza di energia, di temperamento muffito e simili e come tali miseramente fraintese. Ma Isaia invece, quest'uomo di nobiltà regale, questa natura individualmente dominatrice, violenta nell'operare, quest'uomo in cui arde l'« energicum » della *ruach*, è l'estrema pensabile antitesi, come anche Gesù lo era, di tutte quelle qualità negative. Ed il fatto che proprio questo Isaia sia l'inventore di questo raro ideale della spiritualità mostra chiaro quanto quelli (i puri moralisti), siano, con le loro interpretazioni, su di una falsa strada.

E le linee di questo ideale non sono, in pari tempo, qualche cosa di solo casuale in Isaia, ma sono in lui, come direbbe Max Weber, affatto « penetranti ».

Le antipatie a cui noi alludiamo, in cui quell'ideale proietta le sue ombre, sono chiaramente visibili nella strana avversione di Isaia contro tutto ciò che noi chiamiamo moda e maniera moderna. Gli abiti in moda, il lusso moderno, le grandi arpe egiziane su cui si strimpella, i letti intarsiati di avorio di importazione straniera, i cavalli su cui si comincia a cavalcare anche in Israele, sono per lui un supplizio come per gli uomini spirituali di oggi la vita dei salotti, i pianoforti marca Bechstein, le automobili.

Egli odia la politica ed il politicare della sua razza, la diplomazia di corte, il volere stringere alleanze, il correr dietro ai potenti della terra.

Egli odia ciò perchè induce l'uomo ad affidarsi al potere umano invece che a *ruach* ed alla forza di Dio. Ma egli odia ciò in pari tempo perchè tutto ciò è « carne », perchè Israele è con ciò tentato ad essere « come altri popoli » invece di essere spirituale e tenersi lontano da simile terreno rumore. Egli esige santità e la ravvisa in primo luogo nell'adempimento della più elementare morale. Ma questa non è fine a sè stessa, bensì è animata dallo spirito di compiere in tal modo il volere di Jahveh, di prestare omaggio alla sua gloria. Essa si subor-

dina alla più alta idea (degli Ebrei), di essere un popolo di Jahveh, sottratto al mondo, come una schiera od un popolo di « santificati ». L'ideale è di aderire ad un ordine più alto, a quello della consacrazione a Dio, ad uno stato di nazireato universale nobilitato ed esteso a tutto il popolo, strappato a ogni stato profano secondo le parole dell'Esodo (19. 16): « Voi dovete divenire per me un regno di sacerdoti ed un popolo santo ».

d) E così emerge ancora, spuntando da radici mitiche ma subito dopo purificandosi da ogni elemento mitico ed elevandosi nella sfera pura di una santità più alta, l'idea del « Dio del patto » : idea altamente elevata al di sopra di ogni teismo e che porta latente in sè quella di un Dio « salutare », di un « Dio della salute ».

Patto infatti è reciproca obbligazione, ma è insieme vincolo di due esseri che esistano reciprocamente l'uno per l'altro, intimo vicendevole possesso. Il patto dice : Jahveh ritiene suo questo popolo e il popolo ritiene per suo questo Dio con intimo reciproco rapporto di scambio. Il che è più di una ricerca di protezione : è certezza di vita e prosperità date da una parte e prestazione di servizio dall'altra. Ed anche dal reciproco « possedere » risulta che Dio vuol possedere questo popolo e che questo popolo vuol « possedere » Lui non solo per sua difesa, ma per sè stesso, come possesso suo particolare e di grandissimo valore. Patto è dunque reciproca unione, e, anzitutto, come forte e profondo possesso sentimentale. Ma è insieme qualche cosa di più : esso è o ha in sè in germe l'idea della comunione del volere, il vincolo nel volere, nell'operare, nel realizzare. E questo germe viene a svolgimento già nella seconda parte delle profezie di Isaia nell'idea del « servo di Jahveh » e matura appieno nelle parole evangeliche : « Voi siete il sale della terra. Voi siete la luce del mondo ».

e) Ma in quanto volente il suo patto Dio è già in pari tempo, in una prima forma, un Dio « della salute ». Ora salute, nel nostro uso linguistico, non è solamente valore soggettivo, cioè qualche cosa di salutare per l'individuo ; ma usiamo questa espressione per denominare i massimi valori religiosi in

generale, tanto oggettivi quanto soggettivi. La « salute » è, anzitutto, una grandezza oggettiva, qualche cosa che di per sè stessa ha gran valore per il suo stesso essere e semplicemente per il suo dover essere. Così la « salute » è anzitutto, per Isaia, il realizzarsi del fine che lo stesso Jahveh pone ed ha : precisamente la santa comunità del patto che rappresenta e rispecchia sulla terra ciò che lo stesso Jahveh è, ossia purezza e santità.

E d'altra parte ciò che è salute in senso oggettivo è anche salute in senso soggettivo. Salute come possesso beatificante. Lo stesso dover essere popolo di Jahveh è già inaudita, insuperabile salute per il popolo stesso, è un prezioso, beatifico bene, quale da nessun'altra cosa potrebbe essere offerto.

Quindi l'ingratitudine del popolo di Israele è indegna e inconcepibile : esso getta via, per beni terreni, la sua stessa salute e cerca cose mondane e mondana prosperità e volge per ciò le spalle a Jahveh che tanto gli offrirebbe : cioè sè stesso.

f) Ma come Dio della salute egli è anche, questo duro, ardente, inaccessibile Dio, un Dio della grazia : e qui si presenta, tracciata a contorni tenui, la più profonda e la più dolce sagoma essenziale del Dio dell'evangelo.

E che cosa è, nel concetto di Dio del Nuovo Testamento, il nocciòlo, l'elemento più intimo, ciò che lo distingue nel più decisivo dei modi da ogni semplice teismo ?

È ciò che è indicato nelle eterne parabole del Vangelo intorno al *cercare* ed al *trovare* ed all'esser beati ed al *ritrovare ciò che era perduto*. Il Dio proprio dei cristiani, che nè il teismo nè alcuna altra religione conosce sotto questo aspetto, è « il Dio ricercante ».

Da questa idea, o più precisamente dalla beatificante esperienza di questo Dio ricercante, nascono per necessità essenziale nella loro forma evoluta e nei loro rapporti ai singoli, gli insegnamenti paolini intorno alla grazia eleggente, intorno all'eterna provvidenza, alla grazia preveniente ed a quella giudicante e perdonante i peccati.

Ma queste cose noi le vediamo venire alla luce a poco a poco anche in Isaia, nei rapporti di Jahveh col suo popolo (Novum in vetere latet, vetus in novo patet).

Jahveh ha scelto Israele fin dal principio, lo ha comprato come suo proprio, concedendogli la sua guida in grandi avvenimenti storici ; con un atto di eterna elezione e senza alcun merito, senza alcuna specifica collaborazione da parte di Israele: con grazia liberissimamente eleggente, tollerante, perdonante, come è espresso al salmo 100, 3: « È egli che ci ha resi suo popolo e pecore del suo gregge, non noi stessi ».

E questi tratti, che sono già in Isaia, si scorgono chiaramente quando si guardano attraverso la lente d'ingrandimento del loro compimento nei Vangeli. E lì non si tratta di far supposizioni, ma di constatare con gli occhi una realtà presente. E si resta stupiti, osservandoli, dell'intima unità della linea dell'evoluzione biblica. Per quanto remota possa essere la distanza, non c'è tratto sostanzialmente essenziale nell'evangelo che non sia in certo modo prefigurato e deposto in germe nel rapporto di Jahveh col suo popolo e che non dia indizi profetici del suo ulteriore compimento.

g) E così stanno le cose, infine, per ciò che riguarda l'idea centrale del vangelo stesso, il « Regno di Dio » la trascendente meta salutare della via da Dio indicata alla razza umana, per ciò che riguarda la realizzazione della salvezza finale, alla conclusione del ciclo di tutti i tempi, verso cui, come cristiani, noi volgiamo le nostre speranze. Il realizzarsi della sovranità di Jahveh è l'elemento interiore della stessa idea del patto. Ma questo realizzarsi si fonde già in Isaia con i tratti di un trascendente epilogo finale.

E per raggiungere l'intelligenza di questa idea non c'è bisogno di miti di originarie età divine e neanche di andare a disturbare la comoda legge del ritorno dello stato finale a quello originario.

I complessi ideologici fatti per mezzo di miti sono utili, ma sono migliori quelli che esprimono la diretta essenza delle cose. E quei tratti sono necessari per l'essenza stessa della

cosa che rappresentano. Perciocchè Jahveh è *ruach*, cioè esso stesso trascendente, per ciò che l'uomo stesso, nella sua vera essenza è nel suo fondamento *ruach*, per questo appunto bisogna che, nel realizzarsi della sovranità di Jahveh, il popolo e la realtà stessa si sommerga nel maraviglioso : bisogna infine divenire realmente « spirito » e « di natura spirituale » tanto nel senso della realizzantesi sovranità (quale si presenta in coloro i quali l'attuano, come nei messianici Davididi, negli unti della *ruach*), quanto in quello del popolo stesso rinnovato dal patto fatto con Jahveh. Il messaggio di gioia del veniente Regno esclude ogni importazione straniera, ogni prestito spirituale da Persiani o da altri, ma implica qualche cosa che è deposta nel fondo intimo del più remoto annunzio, e, ciò che è più importante, qualche cosa di posto al fondo dell'essenza del Dio di Isaia e di Gesù stesso.

Il regno appartiene in maniera essenzialmente necessaria a questo Dio che fissa il fine e stringe il patto, a questo Dio che cerca una comunità legata dall'idea della salvezza che esegua come un servo i suoi piani, che dirige il destino e la storia dei popoli secondo il suo eterno disegno, che cerca il dominio su ogni « carne » e, nella sua qualità di « Dio geloso » la realizzazione della sua gloria, che in sè stesso è volontà instancabile e volontà di salute, e che con tutto ciò è insieme *numen*, *pneuma*, *ruach* : gli appartiene il regno come regno del raggiungimento della salute, come meta della via di Dio, ma come qualche cosa, in pari tempo, di affatto *numinoso*, *spirituale*, di conforme alla *ruach*, di pneumatico.

E anche se il « regno » non fosse da lungo tempo annunziato e promesso nella profezia e nel vangelo, ma fosse annunziato solo questo Dio, noi potremmo ugualmente divenir profeti e dovremmo, in base alla natura stessa di questo Dio, scoprire la più intima intenzione divina intorno agli esseri di questo mondo : cioè che gli esseri terreni sono realmente chiamati al Regno di dio ed al suo numinoso segreto.

Questo concetto del Regno non è un elemento estraneo, non un fantastico e cieco oracolo il quale sia una volta sola

collegato storicamente al vangelo e tale che ad esso convenga prestar fede solo in base all'autorità, ma tale che è collegato per necessità essenziale all'idea di un Dio « salutare », che fissi una storia ed una umanità storica, che provveda alla sua gloria, che fondi un patto, che guidi alla salvezza, ma che nel contempo sia in sè stesso l'affatto trascendente *ruach* e *Dio-pneuma* il quale si rivela già in forma di presagio nel messaggio di Isaia.

Marburgo, Università.

Rodolfo Otto.

LA SINTESI STOICA

III. — DIO.

II. – Eraclito, il più grande degli Jonici, si battè disperatamente per salvare la mutevole physis divina dall'attacco di Senofane. Ma le concessoni ch'egli si sentì costretto a fare al suo avversario impressero un'andatura aspramente paradossale al suo pensiero su Dio e sull'universo. Egli tentò la fusione della mutevole divinità jonica con la divina immutabilità eleatica. Egli suppose cioè che la physis divina (Fuoco) subisse cambiamento attraverso le forme dell'universo temporale : mise in rilievo la spregevolezza di queste forme inferiori del fuoco (1), la loro insufficienza (χρησμοσύνη), il fatto della loro formazione sul sentiero all'ingiù (ὁδὸς κάτως) : e poi, subito, cercò di cancellare le conseguenze di simili supposizioni e di salvare un aspetto immutabile del suo Dio, proclamando che il Fuoco è identico con il Logos immutabile e con la necessità, con il Destino e con la sapienza, e che l'universo stesso, ad intervalli regolari, smarrisce ogni sua diversità e ridiventa Fuoco puro.

Mercè tali dottrine Eraclito riuscì a salvare la divina physis ionica, ma solo a costo di alterarne profondamente gli attributi. È rimasta, cioè, la struttura vivente dell'universo : ma la sua funzione causale, come legge e ordine dell'universo, il suo potere e la sua perfetta sapienza, sono esaltati a detrimento della sua natura essenziale. Nella filosofia eraclitea l'idea di Dio evade rapidamente dal posto che occupava nel primitivo pensiero ionico. Altra volta la divinità era stata sentita come l'attributo completamente interno

(1) *Fragmente der Vorsokratker*, I.[3] 12, B. 96.
(2) *Ib.* I.[3], 12 B. 65.

della physis in sviluppo : con il cambiamento della physis, anche Dio aveva cambiato. Ma ora, sotto l'azione del criticismo eleatico, la divinità non appare più al cuore della physis, ma aderisce più strettamente alle forme più alte della physis. Queste supreme forme sono il Fuoco e lo Pneuma, e mentre se ne parla come di realtà soggette a cambiamento, pure hanno assunto la dignità di cause e di agenti del cambiamento, e la loro attività è necessariamente in contrasto con la passività di quel che è il risultato della loro azione. Ma quanto è prodotto dal Fuoco rappresenta forme inferiori del Fuoco, le quali vengono ad occupare livelli di relativa passività e irrealtà, corrispondenti alle umili posizioni nell'universo temporale. Segnano, per dir così, puri intervalli nell'unica divina realtà del Fuoco.

La passività e l'irrealtà delle forme inferiori della Physis sono relative, non assolute : Eraclito non ha alcuna voglia di giungere agli estremi di Parmenide. Ma anche così, le conseguenze di questa lacerazione della physis in zone relativamente attive e relativamente passive sono state di importanza incalcolabile nella storia così della metafisica come della teologia. L'innalzamento di Dio ad agente ha portato con sè la degradazione delle forme inferiori della physis verso la materia (ὕλη). Eraclito non è giunto affatto alla completamente logica esaltazione di Dio, come non ha portato all'estremo la degradazione delle forme inferiori della physis. Ma si è spinto molto innanzi sulla via che sboccò alla distinzione radicale fra l'Iddio aristotelico (realtà immateriale) e la materia (« materiale » irrealtà). Dio è la causa di ogni cambiamento : ogni cambiamento è materiale e solamente la causa divina è eterna. Il progenitore divino della primitiva tradizione greca era un debole e tardo essere il quale sopravviveva, di fatto, per cortesia, ed era soppiantato dai suoi discendenti. Ma il Fuoco non antropomorfico di Eraclito non è più semplicemente al principio della serie di cambiamenti donde è costituito il cosmos, ma è anche alla sua fine. Come Kronos, divora i suoi rampolli ; ma, a differenza di Kronos, nessuno dei suoi rampolli gli sfugge, nè pure il cosmos. Già nel sistema di Anassi-

mandro il cambiamento era stato raffigurato come una ingiustizia. Ora il cambiamento è divenuto una specie di necessaria e periodica illusione, e Dio ne è divenuto la causa.

In contrasto col Dio di Eraclito, Parmenide risolleva, su piedistallo più vasto, l'Iddio di Senofane. « Pensare ed essere sono la medesima cosa (1)... Pensiero e la causa del pensiero sono la stessa cosa (2)... Quel che è, non ebbe principio : ed è imperituro, intiero, unico, immobile, senza fine (nel tempo). Non era e non sarà, poichè è ora tutto, in un solo posto, uno e continuo (3)... Nè è divisibile, perchè è tutto uguale (4)... E non è in armonia con la legge divina che non abbia confini, perchè non manca di nulla, e se non avesse confini, mancherebbe di ogni cosa (5).. Ma poichè ha un più remoto limite, è completo da ogni parte, come la massa di una sfera ben arrotondata, di uguale potenza dal centro in ogni direzione » (6).

Ecco la medesima fredda deità di Senofane. È la medesima sua realtà immortale, immutabile, divina e sferica, definita però con grande rincalzo di ampiezza e di precisione. E pure, come il Nestle (7) rileva nel suo eccellente sommario delle opinioni moderne, grande disparità regna nelle opinioni degli storici moderni. Parmenide è un mistico (Joël), un razionalista (Diels, Reinhardt), un fisicista (Zeller, Burnet e molti altri), anzi il padre del materialismo (Burnet), il padre dell'idealismo (Slonimsky), un idealista logico (Bauch), un patrocinatore del monismo astratto (Döring), e dell'essere incorporeo (Kinkel), ed è il primo logico e un irrisore delle spie-

---

(1) *Ib.*, I.[3] 3. 18, B. 5. Il Burnet segue lo Zeller nella traduzione : « è la medesima cosa che può essere pensata e che può esistere ». Il Burnet argomenta che « un semplice infinitivo » non è mai usato come il soggetto di una proposizione, ma il Gildersleeve (*Syntax*, p. 132) adduce dieci esempi di infinitivo (senza articolo) adoperato come soggetto.

(2) *Ib.*, B. 8, 34.

(3) *Ib.*, B. 8, 3-6. Il Diels traduce μονογενές « unigenito » ; ma l'aggettivo non è qui applicato al Figlio di Dio, bensì a Dio.

(4) *Fragm.*, etc., B. 8, 22.

(5) *Ib.*, B. 8, 32-33.

(6) *Ib.*, B. 8, 42-44.

(7) Zeller, I, 1[7], 736 e ss.

gazioni fisiche (Reinhardt). Quale il significato concreto di tutte queste etichette? Evidentemente la loro molteplicità sta a dimostrare che nessuna di esse è adeguata. Si tratta di scorci di un monumento riguardato da vari punti di vista. Ciascuno è più o meno fedele, ma non esclude gli altri. Parmenide è non solamente un mistico, ma anche un razionalista: non è soltanto il padre del materialismo, ma anche dell'idealismo. Sminuzzate questa divinità sferica immobile, e voi avrete le « radici » di Empedocle o gli atomi di Leucippo : ma straniatela risolutamente dal mondo dei fenomeni, toglietele i residui dell'estensione, quale la sfericità. e voi avrete il Dio di Aristotele : il pensiero che pensa se stesso. Ogni pensatore della Grecia è inscindibile dalle grandi tendenze del pensiero greco, e Parmenide sta a capo di una corrente ancora indivisa, destinata però, a divisioni effettuate, a svolgere il suo corso in direzioni opposte o complementari, a divenire, a lungo andare, quel che noi chiamiamo idealismo e materialismo. Possiamo riguardare di preferenza il rapporto di Parmenide con l'uno o l'altro indirizzo di pensiero. Ma ometterne uno significa omettere una parte della verità.

Analogamente si è supposto che la realtà parmenidea non fosse divina. Il più insigne degli storici moderni, lo Zeller, ha affermato che Parmenide non spiega la relazione della sua realtà con la divinità, perchè è un « puro, completo filosofo » e perchè la sua filosofia non lo spingeva affatto a specificazioni teologiche (1). Similmente il Rivaud : « Parmenide non è più, come Senofane, un teologo. Mai, nei suoi frammenti superstiti, l'essere è chiamato Dio » (2). Così pure il Burnet : « Va segnalato ch'egli evita il vocabolo *dio*, pure così liberamente usato dai pensatori antecedenti e posteriori » (3).

È vero naturalmente che Parmenide non dice esplicitamente che la sua realtà è l'unico Iddio. Ma è altrettanto vero che tutti i precedenti filosofi greci, a dispetto delle altre loro

---

(1) *Ib.*, 697, n. 3.

(2) *Le problème du devenir*, 130, 131.

(3) Burnet, *Early Greek Philosophy*[3], 178 e s.

differenze, convengono di solito nel ritenere che la realtà è divina e noi non dobbiamo dimenticare che Parmenide discendeva direttamente da Senofane, il quale dava particolare rilievo a questo dogma generale. In simili circostanze sembra più ragionevole ritenere che Parmenide non abbandonò una fede la quale rappresentava una parte così integrante della dottrina di Senofane e alla quale i seguaci Zenone e Melisso, diedero il loro consenso. Simplicio, familiarissimo con le fonti, ne offre conferma nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele (1). Egli scorge una differenza fra le dottrine di Senofane e quelle di Parmenide : ma non si tratta della differenza fra una teologia poetica e un nuovo sistema metafisico, dal quale Dio è stato bruscamente sloggiato. Secondo lui, entrambi avevano trattato della prima causa intelligibile : ma l'uno ne esaltava la trascendenza su tutti i contrari, l'altro, la trascendenza ad ogni cambiamento. E Parmenide stesso, nella mirabile introduzione al suo poema, ci informa che le figlie del Sole (Ἡλιάδες κοῦραι) lo condussero attraverso la porta eterna al cospetto dell'amabile dea, che gli discoprì il cuore della verità. Se si fosse trattato di rivelazione profana, il preludio e la sua impostazione sarebbero stati peggio che sconvenienti.

Tornando ad Eraclito, per porre a confronto la sua ultima realtà con quella di Parmenide, noi scorgiamo un intimo collegamento, al di là delle loro esteriori divergenze. Il tempo reale e il cambiamento reale sono scomparsi da ciascuno di questi schemi. Al posto del tempo reale, Parmenide colloca l'eternità, l'interminabile presente, ed Eraclito sostituisce il ricorso dell'identico fuoco. Lo scoccare di un determinato contingente di tempo eracliteo non approda mai ad una novità, ma sempre al medesimo fuoco immortale (2). Il cambiamento reale è surrogato in ognuno dei sistemi dal cambiamento apparente, vale a dire da fenomeni. Le parmenidee

(1) P. 29.

(2) *Fragmente*, etc., I, 12, B. 63-66.

« opinioni dei mortali » implicano, al cospetto della realtà divina, la medesima situazione di inferiorità in cui si trovano, al cospetto del Fuoco, le forme inferiori di Fuoco, sebbene il grado della loro inferiorità possa essere e probabilmente sia più notevole. Infine, ciascuna di queste ultime divine realtà, sebbene sempre corporee, è già lungo la curva regolare che condusse i pensatori greci verso la nozione dell'incorporeo e culminò nella realtà immateriale del Dio aristotelico (1).

Le altre soluzioni dell'insolubile enimma eleatico sono sostanzialmente identiche. Esse ammettono tutte l'unica realtà dell'Essere eleatico, la parafrasi parmenidea dell'unico Dio di Senofane, e tutte dividono questa unica realtà in porzioni. Queste porzioni, le « radici » (ῥιζώματα) di Empedocle, i « germi » (σπέρματα) o « cose » (χρήματα) di Anassagora, il « pieno » (πλῆρες) di Leucippo, sono concepite come suscettibili di movimento. Fatta eccezione per questa mobilità, equivalgono in genere all'Uno eleatico : sono eterno ed immutabile Essere (2). Ogni cambiamento è ad esse esteriore : ogni cambiamento quindi è esteriore all'Essere reale, e pertanto l'esigenza eleatica è soddisfatta. Ma si deve pur spiegare la apparenza del movimento. Empedocle ed Anassagora si accordano nel ritenere che non v'è vuoto e si contentano di considerare la pluralità dell'essere reale come sufficiente a garantirne la mobilità. Per essi, è possibile il cambiamento di posizione : ma la pura possibilità non li soddisfa e si sforzano di segnalare le cause del movimento. Empedocle ne scopre due : Amore (Φιλότης, Φιλία, Ἀφροδίτη, Στοργή) e Odio (Νεῖκος). Ad Anassagora ne basta una, Intelletto (Νοῦς). Tali cause sono esteriori all'Essere reale che esse muovono, poichè questo

---

(1) In rapporto a queste opinioni il Diels e il Burnet propongono interpretazioni molto più plausibili delle genericità del Reinhardt. Il primo le considera una specie di dossografia, una rassegna critica della cosmologia : il Burnet dichiara che questa parte del poema è una rinuncia alle antecedenti convinzioni pitagoriche di Parmenide. Parmenide stesso del resto ci informa che tali convinzioni fan parte della rivelazione comunicatagli dalla amabile dea : ed è probabilmente vero. V. il sommario del Nestle, nello Zeller, I, 1⁷, 729 e ss.

(2) Per Leucippo e Democrito, v. Zeller, I. 2⁵, 1059 e ss.

Essere è per sè inalterabile. Ma sono interiori alle combinazioni e alle separazioni di questo Essere reale. Così Empedocle come Anassagora sono perfettamente consapevoli della differenza che intercede fra il cambiamento reale e queste separazioni e combinazioni meccaniche (1). Empedocle dice che physis è un puro nome per la commistione (μίξις) e per la separazione (διάλλαξις) degli elementi eterni e Anassagora, dal canto suo, che « nessuna cosa (οὐδὲν χρῆμα) viene in essere o perisce, ma che sussiste solamente commistione e separazione di cose esistenti » (2). Vale a dire : il cambiamento non è reale, ma puramente fenomenico : la realtà ultima non muta.

Pur tuttavia i sistemi di Empedocle e di Anassagora ci offrono un nuovo prospetto di questa ultima realtà : e la novità consiste nella introduzione di due classi o specie di ultima realtà. Entrambi sono immortali, ed entrambi discendono direttamente dall'unica divinità eleatica. Ma l'una specie, battezzata Amore più Odio o Nous, ha assorbito in sè la funzione causale : è divenuta l'agente che produce i fenomeni. E l'altra, le « radici » o « semenze », è depauperata ed abbassata di altrettanto : è divenuta quel che la causa rielabora. Nell'essere eleatico, la divinità era parimenti distrutta. Ma ora che l'Essere eleatico è stato anatomizzato, è naturale che la proprietà divina aderisca più strettamente alla parte causale ed attiva di questo essere, anche se quel che è causato non è un fatto reale, ma una semplice rielaborazione, uno spostamento del caleidescopio. Noi troviamo pertanto che così Empedocle come Anassagora descrivono le realtà causali come particolarmente divine, mentre la proprietà divina si avvitichia precariamente alle « radici » di Empedocle ed è visibilmente svanita dalle « semenze » di Anassagora.

Ecco come nei sistemi di Empedocle e di Anassagora la tendenza ad estollere la funzione causale della divinità ha

---

(1) *Fragmente*³, etc., I, 21, B. 8.
(2) *Ib.*, 46, B. 17.

oltrepassato lo stadio raggiunto dal Fuoco eracliteo. La causa è stata separata dalla massa generica della realtà ed è divenuta di diritto un dio o dei. Traggono ancora con sè, questi dei causali, riconoscibili tracce della realtà corporeamente estesa da cui sono emersi : la Lotta distruggitrice è dovunque ugualmente pesante (1), l'Amore in mezzo ai quattro dei è loro pari in lunghezza e larghezza (2), e il Nous è « di tutte le cose la più sottile e la più pura » (λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον) (3). Son queste tracce che autorizzarono la capziosa critica di Aristotele. Egli deplora che l'Amore « sia un principio, così come motore (perchè porta cose insieme) e come materia (poichè fa parte della commistione) » (4).

Egli riscontra il medesimo difetto anche in Anassagora : « non male si apporrà chi gli attribuisca di aver sistemato la duplicità degli elementi, chè se egli non enunciò ciò esplicitamente, avrebbe dovuto pur sottoscrivere a chi l'avesse ricavato dalle sue premesse » (5).

Nonostante questi residui di corporealità, il semplice fatto che queste cause sono in fondo separate dal causato, le identifica quasi alla realtà immateriale. E l'Iddio non antropomorfico raffigurato come un ricavatore del cosmo dalle viscere del proprio essere è stato ora risolto in due parti. Una è una causa divina di movimenti di traslazione, incapace di sviluppo o di cambiamento, che non sia cambiamento di posizione, non già dell'essere reale. L'altra risulta dall'Essere eterno immutabile, suddiviso in vista della sua rielaborazione.

L'altra soluzione dell'enigma eleatico è quella di Leucippo e di Democrito. Ci riguarda qui solo in quanto si ripercuote sull'idea di Dio.

---

(1) *Ib.*, 27, B. 17, 19.
(2) *Ib.*, B. 17, 20.
(3) *Ib.*, 46, B. 12, 14.
(4) *Met.*, 1075, b. 3, 4.
(5) *Ib.*, 989 a, 30-33 cf. 985 a.

L'uso frequente, anche nelle indagini moderne migliori intorno agli atomisti, di una terminologia molto vaga, ci costringe ad una speciale cautela. Merita sopra tutto una valutazione critica la convenzionale designazione degli atomisti, come materialisti. « Materialista » è uno di quei vocaboli appendiabiti, a cui suol collegarsi tutta una serie di conclusioni bell'e fatte. Lo Zeller afferma che il loro sistema è schiettamente materialistico. Il suo intento specifico è quello di eliminare ogni altro Essere che non sia quello corporeo, e ogni altra forza che non sia quella della gravità. Democrito anzi si pronuncia apertamente contro il νοῦς di Anassagora (1). Lo Joël dice che l'« Atomismo converte tutto il mondo in ciò che può essere toccato e traduce non solamente la realtà spirituale ma tutto che è percettibile in termini tattili (2) ». Il Windelband assevera che con Democrito « l'atomismo divenne materialismo smaccato » (3). Il Cornford rincara la dose : « gli dei e l'anima immortale sono completamente svaniti nella danza delle particelle materiali » (4). Il Taylor infine riassume, osservando che Epicuro, « come i filosofi del quinto secolo a cui torna con la sua visione del mondo, è, in linea di principio, un puro materialista » (5). Quale il significato di questa improvvisa eruzione di materialismo, e perchè è concentrato nella terza fra queste soluzioni parallele dell'eleaticismo ?

Innanzi tutto, solleviamo un'obbiezione pregiudiziale contro l'uso dei vocaboli materialismo e materia. Fatta una sola ambigua eccezione (6), Aristotele fu il primo ad usare ὕλη in un valore strettamente filosofico. E si può evitare l'ambiguità solo a patto di deciderci ad adoperare il termine *materia* nel significato aristotelico di ὕλη, non già in quegli in-

(1) I[6], 2, 1170.
(2) *Geschichte der antiken Philosophie*, I, 604
(3) *Ib.*, 124.
(4) *From Religion to Philosophy*, 158.
(5) *Epicurus*, 57.
(6) *Met.*, I, 128 ; *Fragmente*[3], etc., II, 172, 9.

numerevoli altri significati che gli sono stati sovrapposti, come sono stati sovrapposti ai vocaboli adoperati per tradurlo.

Il significato aristotelico di ὕλη è stato egregiamente circoscritto dal Ross. « La materia non è per Aristotele un certo genere di realtà, come noi parliamo di materia in contrapposizione a spirito. È un termine puramente correlativo a quello di forma. Indica i materiali di una realtà, in quanto contrapposti alla struttura che li tiene insieme : il determinabile pertanto come contrapposto al determinante (1)... Poichè per Aristotele materia è quel che è presupposto del cambiamento, una cosa che può cambiare in tutte e quattro le maniere, è considerata come distesa sui quattro strati della materia : materia locale o materia per locomozione, materia per alterazione, materia per cambiamento di sito, materia per possibilità di essere o di non essere » (2).

Vediamo ora una definizione moderna del materialismo : « Materialismo è la teoria la quale considera tutti i fatti dell'universo spiegabili in termini di materia e di moto, e in particolare spiega tutti i processi psichici mercè variazioni fisiche e chimiche del sistema nervoso. Si oppone pertanto così al realismo naturale come all'idealismo. Il realista naturale si attiene alla posizione del senso comune secondo cui le realtà spirituali e gli oggetti materiali posseggono un'esistenza ugualmente concreta : mentre l'idealista spiega la materia mercè lo spirito e nega che lo spirito possa spiegarsi mercè la materia... » (3). E il compilatore della voce va più in là ; soggiungendo che gli atomisti antichi furono « materialisti ingenui ». E pure, *prima facie*, non sembra vi siano ragioni per supporre che il processo mentale di Democrito fosse più ingenuo di quello dei filosofi moderni. Per mio conto penso che il termine *materialismo*, applicato al sistema di un pensatore greco anteriore ad Aristotele, è una etichetta impropria ed

---

(1) *Aristotle*, 73.

(2) *Ib.*, 167. Ricordare la prima legge newtoniana del moto e i teoremi sull'*inertia*.

(3) « Encycl. Brit. », XVII, 878.

anacronistica, una di quelle tante improprie etichette, quali quelle di realismo e di idealismo, le quali, adoperate per gli antichi filosofi greci non fanno che confondere le idee. Ai tempi di Leucippo non esistevano realisti, idealisti o materialisti: son queste etichette antitetiche create dalla riflessione e dalla classificazione posteriore. È lecito pertanto adoperare i vocaboli materia, materiale e immateriale, purchè si intenda che sono usati come corrispondenti agli aristotelici ὕλη, ὑλικός, ἄνευ ὕλης.

Facciamo la debita parte ad Aristotele, che per primo chiamò Leucippo e Democrito materialisti. « Leucippo e Democrito — egli dice — fan di questi elementi (il pieno e il vuoto) le cause materiali delle cose » (1). E poi: « Coloro che fanno la materia delle cose più che una, debbono distinguere il venire all'essere dall'alterazione: a quest'ultima classe appartengono Empedocle, Anassagora e Leucippo » (2).

Frasi di questo genere non sono altro che l'espressione del distorcimento sistematico cui Aristotele sottopone il pensiero dei suoi predecessori. Li designa in blocco tutti, fino al tempo di Anassagora, come « parlanti a vanvera » (3). E pure, a norma dei suoi principii, egli non aveva alcun diritto di chiamare gli atomi, materia: quegli atomi, che non rassomigliano in alcun modo alla materia potenziata, aformata, indeterminata, contingente di Aristotele.

Sta di fatto, al contrario, che gli atomi sono frammenti della divina realtà eleatica. Essi han trascinato con loro, nella loro nuova pluralità, una porzione molto più imponente di divinità che non abbiano fatto le radici di Empedocle o le semenze di Anassagora: per la semplicissima ragione che gli atomi sono semoventi, non sono mossi affatto da cause come l'Amore o il Nous. In altri termini Leucippo e Democrito restaurano la physis: con la quale identificano esplicitamente

---

(1) *Met.*, 985, b. 9, 10: αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην.
(2) *De Gen. et Corr.*, 314 a., 11-13.
(3) *Met.*, 984 b. 17, 18: παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.

gli atomi (ταῦτα γὰρ ἐκεῖνοι φύσιν ἐκάλουν) (1). Essi ridonarono alla eterna immutabile divina realtà degli Eleatici il potere della semovenza, che dal tempo di Talete era stata un carattere immancabile della divina physis jonica. Essi insistettero sulla realtà ultima di questi impercettibili atomi, contrastante con la natura secondaria, illusoria, ingannevole dei fenomeni (2). Essi isolarono dai minimi atomi « corporei », gli sferici, e li identificarono col fuoco, con l'anima, con lo spirito, per la duplice ragione che tali forme sono specialmente capaci di penetrare tutte le cose e di por tutto in movimento (3). Essi chiamarono gli atomi non solamente il Pieno (τὸ πλῆρες) e il Denso (ναστά), ma anche Idee e Forme (ἰδέαι, σχήματα). Infine essi proclamarono che gli atomi dello spirito e del fuoco sono Dio (4) : sicchè noi cogliamo un parallelo esatto al Dio non antropomorfico di Eraclito. Gli altri atomi sono della medesima sostanza (5) che gli atomi sferici, proprio come per Eraclito tutte le cose inferiori sono forme inferiori di fuoco, ma ad ogni modo la suprema realtà e il più alto livello dell'attività causale sono riservate al Fuoco.

Democrito pertanto si trovò in una condizione particolarmente favorevole, quando si fece a spiegare gli dei antropomorfici. Sottoscrisse a Senofane nel ritenere che la loro virtù fosse perfetta, ma li lasciò alla loro forma tradizionale, come *imagines* foggiate dagli atomi divini (*illam naturam quae imagines fundat ac mittat*) (6). Da questi dei e dalle loro imagini egli distingue una seconda classe di imagini, ripartite

---

(1) *Fragmente*[3], etc., I, 55, A. 58.

(2) *Ib.*, 55, B. 6-11.

(3) *De anima*, 404 a. 6, 7.

(4) *Fragmente*[3], etc., I, 55. A. 74. Aet. I, 7, 16 (D. 302). Δ · νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ... Cic., *De Deor. Nat.*, I, 43, 120 : « tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, deos esse dicit ».

(5) *Phys.*, III, 4, 203 b : αὐτῶν τὸ κοινὸν σῶμα πάντων ἐστὶν ἀρχή, μεγέθει κατὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον.

(6) *Fragmente*, etc., I, 55. B. 175. « Mai nel passato o nel presente han dato gli dei agli uomini quel che è cattivo, nocivo o inutile : sono gli uomini che si avvolgono in tali cose, a causa della cecità dei loro intelletti e in causa della loro follia ». Anche 55, A. 74.

in benefiche e malefiche, che avvicinano l'uomo e predicono i futuri eventi (1) : *daimones*, di cui l'aria è piena (2).

È chiaro che questi atomi immortali divini sono corporei. Ma è altrettanto chiaro che essi non sono affatto materia, nè nel significato aristotelico del vocabolo, nè in alcun altro significato, a meno che non lo si costringa a significare le forme divine ed immutabili che sono la vita, l'anima, l'energia. Per quanto concerne la loro corporeità, l'unico attributo corporeo che gli atomi ancora posseggono, è l'estensione. La loro « resistenza » è un senso traslato della loro immutabilità : la loro mobilità è autoctona e motrice ; l'infinita varietà delle loro forme è una semplice deduzione logica di su l'infinita varietà dei fenomeni che essi provocano. « Essi asseriscono che il numero delle forme è infinito, poichè nulla è, per qualità, da checchessia d'altro » (3). E il peso degli atomi è una pura funzione della fantasia.

Il problema anzi se gli atomi originariamente e come attributo primario avessero un peso, non deve essersi mai presentato. Il peso è considerato da Democrito come una qualità. In pari modo egli considera qualità, la leggerezza, e spiega minutamente come l'una e l'altra son dovute a diversità di proporzioni negli atomi (4), e come, non diversamente da tutte le altre qualità, sono puramente fenomenali. La confusione è nata dal fatto che molti autorevoli autori moderni (5) intendono abitualmente il peso come una tendenza a cadere, presente in ogni corpo, mentre Democrito lo concepiva come una qualità presente in alcuni atomi, mentre altri avevano la qualità antitetica della leggerezza, e quindi tendevano a salire (6). Per cui egli descriveva il movimento originale degli atomi come un movimento propagantesi in

(1) *Ib.*, 55, B. 166.
(2) *Ib.*, 55, B. 78.
(3) *Ib.*, 55. A. 38 : διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι.
(4) *Ib.*, 55 A. 60, 61, 135, 59-63 in particolare.
(5) Cf. Rivaud, *Le Problème du dévenir*, 160.
(8) Cf. Simplicio, *De Caelo*, I, 3, p. 61, 15-17.

tutte le direzioni insieme (περιπαλαίσεσθαι) (1), cui succede il δῖνος o giro vorticoso.

È ora consentito valutare il significato di questa presunta emergenza di « materialismo » di questa improvvisa apparizione della gravità, della riduzione del mondo a quel che può essere toccato, della scomparsa degli dei e dell'anima immortale nella danza delle particelle materiali. È una pura illusione. Ed è germogliata dal non aver distinto fra una teoria antica e una ipotesi moderna. Il materialismo non è emerso affatto, la gravità non ha fatto la sua comparsa, la realtà è rimasta impercettibile, e gli dei e l'anima non sono svaporati. Al contrario, gli atomisti si spinsero ben lontano nella direzione di una realtà incorporea e rappresentarono quindi il prolungamento di quella tendenza ideale di cui abbiamo visto l'efficacia in tutte le altre scuole. La confusione dell'atomismo antico col materialismo moderno ha scatenato un coro di panegirici e di denigrazioni, ugualmente fuori posto, sia che emanassero da scienziati i quali si eran dati a credere che l'atomista aveva dato congedo al divino, sia che venissero dai teologi, preoccupati di tutelare la incorporeità del primo divino motore. Gli atomisti sono strettamente avviticchiati alla vecchia concezione greca di una realtà divina automoventesi, e poichè essi lasciavano la causa nell'àmbito della realtà, la loro soluzione dell'enigma eleatico apparve inaccettabile a Platone e ad Aristotele.

L'esplorazione della divina realtà non-antropomorfica è stata così perseguita dai vari filosofi sotto lo stimolo della convinzione che questa divina realtà sia comprensibile e possa essere definita in maniera soddisfacente. Possiamo, in più, individuare la presenza di due forze intellettuali che hanno provocato il moltiplicarsi di queste definizioni, mano mano che le precedenti venivano ripudiate. E sono : la presupposizione che l'ultima divina realtà è perfetta e l'altra che essa

---

(1) *Fragmente*[3], etc., I, 55, A. 58, correggendo la lezione dei mss : cf. Simplicio, *De caelo*, I, 10, p. 295, 9, 10 : στασιάζειν δὲ καὶ φέρεσθαι ἐν τῷ κενῷ.

deve in un modo o nell'altro spiegare quel che è immediato e presente ai sensi. Questa ansiosa brama della perfezione generò le dottrine eleatiche e in particolare l'insistenza sul carattere immutabile della realtà assoluta. Gli intellettualisti eleatici imposero la rimozione di tutto che cambia, di tutto che nasce e muore, poichè il cambiamento, la nascita, la morte, appaiono attributi di imperfezione, e Dio invece è eterno. In cambio, il postulato che la realtà ultima dovesse spiegare quel che è immediato, suscitò le dottrine di Empedocle, di Leucippo, di Democrito, di Anassagora, i quali tutti si lusingarono di aver risolto il problema mercè l'espediente offerto dall'associazione del *moto* con la realtà immutabile. In base a questa ipotesi il mondo dell'immediato divenne più che mai un mondo di fenomeni illusori e Dio assurse alla dignità di causa. Pur tuttavia l'importanza pratica dei fenomeni non fu, in definitiva, diminuita, e i filosofi furono indotti a dedicare sempre maggiori energie al tentativo di dar ragione di questo moto misterioso, che trasse il mutevole dall'immutabile. Platone e Aristotele ebbero questa come una delle loro più acute inquietudini.

Cincinnati (Ohio, U.S.A.), Università.

Roy K. Hack.

IL LIBRO DI TOBIT

V. — Tobit e la Sapienza.

Ricostruito così l'ambiente storico della prima età dell'esilio ci si è reso assai più facile comprendere il posto del libro di Tobit nello sviluppo spirituale di Israele. La favola che vi si racconta, soffusa di una grazia idilliaca, è alquanto complicata. Tobit, un giusto e pio ebreo di Tisbe in Galilea, condotto a Ninive da Salmanassar con gli esuli delle dieci tribù, seguita a vivere piamente anche in terra straniera. Oltrechè nel fare ogni sorta di elemosine ai suoi fratelli poveri egli si distingue sopratutto per la meticolosa cura nel seppellimento dei morti, e specialmente pietoso si mostra con i compagni di prigionia uccisi da Sanherib, reduce dalla Giudea. Per questa sua attività egli viene perseguitato ed è costretto alla fuga : ogni suo bene viene confiscato ed egli non può tornare a Ninive ed essere reintegrato nel suo stato che quando Ahiqar, suo parente ed amico, intercede per lui presso il nuovo re di Assiria: Asarhaddon. Ma anche allora egli non cessa dalla sua pratica pietosa : ed è appunto mentre egli dorme fuori di casa, per l'impurità contratta nel seppellire un morto, che egli rimane accecato dallo sterco caldo dei passeri che gli cade sugli occhi. Costretto a ricorrere per vivere al lavoro di sua moglie, Anna, Tobit si turba e il suo dolore lo spinge fino ad implorare la morte, allorchè, venuto a lite con la consorte, questa mette in dubbio il suo merito e la sua pietà, che certamente, se sincere, non avrebbero condotto Tobit all'attuale miseria. Nello stesso giorno, in Ecbatana di Media, la figlia di Raguel, Sara, offesa da una fantesca perchè già data a sette uomini, nessuno di questi è sopravvissuto alla notte nuziale, chiede a Dio di morire. Le preghiere di Tobit e di Sara, inducono il Signore a mandare in terra uno dei suoi angeli, Raffaele, che nello stesso tempo renda la vista a Tobit e li-

beri Sara dal malvagio demonio Asmedai che la perseguita e la faccia sposare a Tobia figliuolo di Tobit. Questi, riavutosi dalla disperazione e in attesa oramai di morire, chiama Tobia e gli comunica che a Rege, in Media, egli, molti anni innanzi aveva consegnata una grossa somma di denaro a un ebreo di là : Gabaele. Vada dunque Tobia laggiù e si faccia rendere il denaro. Per il viaggio il giovanetto Tobia si sceglie un compagno : Azaria, che non è altri che l'angelo Raffaele e, guidato da quello si mette in cammino, dopo che il padre gli ha fatto molte raccomandazioni. Arrivati al Tigri, mentre Tobia si bagna nel fiume, un grosso pesce cerca di morderlo : ma il giovanetto, per consiglio di Azaria, afferratolo e gettatolo a terra lo squarta, ne trae l'interiora, e ne prende il cuore, il fegato, la bile, mangiando il resto. Poi i due, proseguono nel viaggio. Arrivati vicino a Ecbatana, Azaria racconta a Tobia la storia di Sara e gli propone di valersi dei suoi diritti di prossimo parente per chiederla al padre di lei, Raguel, in isposa. Ai dubbi di Tobia, che teme di fare la sorte dei sette uomini che lo hanno preceduto, Azaria risponde istruendo il giovanetto sul modo che egli deve usare per rendere innocuo e allontanare il demonio, bruciando il cuore e il fegato del pesce. Allora Tobia, convinto dalle parole del suo compagno e deciso ad ottenere Sara in isposa, si dirige alla casa di Raguel, dove, benevolmente accolto e riconosciuto come figlio di Tobit, ottiene grazie alla sua insistenza che la notte stessa Sara gli sia data in isposa. Nel talamo egli, bruciato prima il cuore e il fegato del pesce caccia il demonio, poi, con la sua sposa, prega Iddio che gli sia benigno. Così egli rende vani i timori di Raguel che, pauroso della vergogna che gli sarebbe venuta dalla morte di questo altro sposo della sua unica figliuola, ha fatto preparare una fossa dove egli pensa di gettarlo di nascosto, in caso che Asmedai l'uccida. La fantesca, mandata da Raguel e da sua moglie Edna, a vedere cosa sia accaduto di Tobia, torna annunciando che i due sposi dormono in calma. Raguel ordina di fare preparativi grandiosi per la festa nuziale alla quale egli induce con un giuramento Tobia a partecipare per quattordici giorni. Il giovanetto manda allora Aza-

ria a riscuotere i denari a Rage e dopo che questi è tornato con Gabaele, anche esso invitato alle nozze, e ha partecipato alla festa, si reca dal suocero chiedendogli che consenta che egli ritorni nella casa paterna. Tobit ed Anna ormai, meravigliati della prolungata assenza di Tobia — secondo la giusta supposizione di questi — si disperano e già pensano di non più mai tornare a vedere il figlio : Anna poi è quasi impazzita dal dolore e rimprovera aspramente al marito la avidità che lo ha spinto a lasciar partire l'unico aiuto della loro vecchiaia. Ma proprio mentre la disperazione è al colmo Tobia torna, carico di ogni sorta di bene e avendo con sè il medicamento miracoloso col quale, secondo il consiglio di Azaria, egli renderà la vista al padre. Tornato ormai padrone di sè Tobit rende grazie pubblicamente, davanti ai Niniviti meravigliati, della benignità del Signore e accoglie con grandi feste cui partecipano anche Ahiqar e il suo nipote Natan, la sposa del figlio.

Venuto il momento di congedarsi da Azaria, padre e figlio, riconoscenti, gli offrono metà dei loro beni, ma questi si rivela allora per quello che egli è : l'angelo Raffaele, inviato dal Signore per « provare » prima e beneficare poi Tobit : e sale al cielo, dopo avere ammonito padre e figlio a proseguire nella buona strada. Quelli intonano un inno di lode. Tobit vive fino all'età di 106 anni e morendo ordina a Tobia di lasciare Ninive, città maledetta, e recarsi in Media. Qui Tobia, con Sara e i suoi figliuoli, vive felice e assiste alla caduta di Ninive.

Anche da questa esposizione sommaria salta subito agli occhi la grande varietà dei motivi del racconto : questa impressione si fa ancor più precisa nella lettura del testo. Nei discorsi, nelle preghiere, nel canto di ringraziamento del libro sono così vari gli accenti e, talora, così eterogenei che è naturale che i critici siano restati assai disorientati di fronte al libro e sia stato possibile nelle attribuzioni che ne sono state fatte, ondeggiare fra il VI secolo avanti e il III o IV dopo Cristo. Ciò è ancora più comprensibile quando si rifletta che la tradizione manoscritta del libro è assai complicata. Il testo

del Vaticano e quello del Sinaitico differiscono assai notevolmente l'uno dall'altro: più compendioso e sciatto il primo, più prolisso e corretto il secondo quasi sempre, eccetto in alcuni punti, assai notevoli però (come ad esempio il discorso di Tobit, IV, 2-21) che il Sinaitico riduce ai minimi termini. Notevoli sono anche le varianti dei codici greci secondari di minore importanza. Ma sopratutto impressionanti sono le divergenze dei testi greci e la vulgata. Mentre nei capitoli I, 3-III, 6, Sinaitico e Vaticano fanno parlare Tobit alla prima persona, nella Vulgata (come nel testo Aramaico pubblicato dal Neubauer) il racconto è sempre in terza persona. Assai notevoli sono anche gli allargamenti talora a carattere esegetico di S. Girolamo. Particolarmente interessante quello del Capitolo 11, 12. Il testo racconta semplicemente come sia accaduto a Tobit di essersi addormentato presso un muro su cui avevano nidificato degli uccelli e come lo sterco caldo di questi abbia accecato il nostro eroe. Ma S. Girolamo (o la sua fonte) commentano lungamente come « Hanc tentationem ideo permisit Dominus eveniri illi ut posteris daretur exemplum patientiae eius, sicut et sancti Job... ». E — trasformando una notizia che negli altri testi è contenuta nella sua forma originale circa gli aiuti che i parenti danno all'infelice Tobit — per far più evidente l'analogia con Giobbe, dice che: « sicut beato Job insultabant reges, ita isti parentes et cognati eius irridebant vitam eius dicentes: ubi est spes tua, pro qua eleemosinas et sepulturas faciebas? » Non molto diverso, anzi con carattere ancor più spiccatamente midrascico è il procedimento degli altri testi secondari. Ogni parola, ogni piccolo accenno serve di appiglio a un commento, ad una spiegazione, con uno spirito nuovo, talora contrastante — palesemente o no — con quello del libro, talora solo leggermente diverso. Caratteristico ad esempio è quello che accade al capitolo secondo dell'ebraico Muenster dove la notizia della uccisione di Sanherib per opera dei suoi figli, reputata forse da un redattore poco chiara o insufficiente, viene allargata ed ampliata fino a divenire quasi un episodio indipendente. Talora questo processo non si è arrestato ad una sola interpolazione ma intorno a

uno stesso passo hanno lavorato più autori. Così, ad esempio, all'aggiunta fatta in base a una figurazione del personaggio di Noè comune al libro dei Giubilei (cap. IV, 33) e a Ben Sirà del Vaticano e dell'aramaico, nell'esortazione che Tobit fa a Tobia di sposare solo donne del proprio popolo come « Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe » (IV, 12) non accedono nè il Sinaitico che epitomeggia tutto il discorso nè il Muensterius che tralascia nell'enumerazione dei patriarchi Noè, forse in armonia con il concetto talmudico del vecchio patriarca. Non manca naturalmente neanche il procedimento inverso. S. Girolamo non confessa di aver seguito nella sua traduzione dall'Aramaico, fatta mediante un interprete ebreo perito di quella lingua e della latina, il criterio di riportare « magis sensum e sensu quam ex verbo verbum », come per il libro di Judit. Ma che questo debba essere stato il suo procedimento, lo mostrano non solo le frequenti omissioni, ma probabilmente anche il modo di traduzione da lui impiegato. Non molto diverso sarà da considerarsi il rapporto del Vaticano rispetto al Sinaitico. Si è assai discusso quale dei due testi debba considerarsi l'originale : ma nonostante che non sia da negarsi che sia abbastanza esatta l'osservazione che in fondo il Sinaitico non ci offre nulla di nuovo in ciò che ha di più del Vaticano, non si può negare il carattere epitomeggiante di questo ultimo e si può ben spiegare la maggiore concisione del racconto in A — che va di pari passo con una dizione assai scadente — anche con motivi assai semplici. (Ad esempio quello di avere un libro più breve, o, come vedremo appresso, quello di dare rilievo alla parte didascalica del libro a scapito della narrativa). Ma, come è risultato assai caratteristicamente dalla polemica fra Nestle e Löhr a proposito della traduzione di quest'ultimo nell'edizione degli Apocrifi di Kautzsch, tali caratterizzazioni dipendono troppo da criteri personali, in quanto si basano solo su criteri linguistico-stilistici e non possono assolutamente servire ad arrivare a delle conclusioni positive nei riguardi della priorità dell'uno o dell'altro testo. Analogo ragionamento si deve fare circa il problema della lingua originaria delle redazioni greche del libro. Scienziati di indubbia fama

e competenza si sono potuti pronunciare per le tesi più radicalmente contrarie circa i caratteri linguistici delle varie redazioni adducendo sempre buone ragioni. Come si può — dal solo fatto che parole e andamenti stilistici rivelano un influsso semitico — dedurre la dipendenza del nostro testo greco da un originale semitico ? È sempre possibile arrivare a conclusioni diverse, anche essendo d'accordo nel rilevare tali, sempre problematiche, influenze, apprezzando diversamente i caratteri del linguaggio parlato o scritto dei Giudei-Elleni. Se nella traduzione dell'originale semitico al greco si conservano forme e andamenti della lingua originaria, non si può legittimamente supporre ciò anche della lingua parlata o della composizione letteraria in greco di un giudeo che naturalmente pensa, parla, scrive in un greco semitizzato ? Con questi criteri meramente testuali, dei quali d'altronde non è da negare a priori ma piuttosto da limitare il valore, non si può assolutamente arrivare ad una conclusione qualunque sulle origini del nostro libro e sul suo primitivo carattere. Bisogna piuttosto cercare — attraverso gli ondeggiamenti stessi delle versioni — di stabilire una redazione originaria del nostro racconto, priva per quanto è possibile di interpolazioni e di aggiunte posteriori, e stabilita questa, con l'aiuto di elementi linguistici e stilistici, cercare di vedere quali versioni siano più vicine al testo originario e perciò, almeno complessivamente, più antiche. Sarà bene valersi perciò di qualche esempio.

Prendiamo per ora alcuni dei brani più discussi e più sintomatici del libro : quelli in cui si allude al saggio Ahiqar e alle sue relazioni con Tobit. Se ne fa dapprima menzione a I, 21-22. Il Vaticano narra come: «(Sacherdono) nominò Achiacaro figlio di Anael, mio fratello capo di tutti gli affari e di tutta la amministrazione del suo regno. Achiacaro intercedette presso di me ed io venni a Ninive. Infatti Achiacaro era coppiere, guardasigilli, amministratore e tesoriere e Sacherdono lo fece secondo del suo regno. Ed era mio parente ». Con poche varianti il Sinaitico, che ha conservato certamente un testo migliore, ha: « Sacheron pose Acheicar, figlio di mio fratello Anael a capo degli affari del suo regno : ed egli aveva

potere su tutta la amministrazione. E avendo interceduto per me Acheicar io tornai a Ninive. Questo Acheicar era stato primo coppiere del re e guardasigilli e governatore e tesoriere sotto Sennacherib re degli Assairi e lo aveva chiamato di nuovo a queste cariche Sacherdono. Era mio cugino ed amico ». Quasi identica è la Latina Vetus che sopprime però uno dei particolari e salta direttamente dal « petit Achicarus regem pro me » a « erat enim consobrinus meus », analogamente a quel che fa il testo aramaico e l'ebraico Muenster del Neubauer. Sopprime invece ogni menzione di Ahiqar la Vulgata che collega direttamente il ritorno di Tobit a Ninive con la uccisione di Sanherib. Una seconda volta si parla di Ahiqar al capitolo XI, 10. Il Sinaitico e la Vetus hanno la notizia che Ahiqar mantenne Tobit per due anni prima di partire per Elimaida. Il Vaticano secondo la sua nota caratteristica di riassumere e sopprimere i particolari elimina la menzione dei due anni. L'aramaico e il Muensterius sopprimono anche la menzione del viaggio ad Elimaida : la Vulgata poi sopprime come al solito ogni accenno del genere e trasforma nel modo già sopra indicato la notizia dell'aiuto prestato a Tobit dai famigliari. Al capitolo XI, 17 Vaticano e Sinatico — cui si riallaccia come sempre la Itala — raccontano che Ahiqar e il suo nipote Nadab (Nasbas, Vaticano, Nabal, Itala) partecipano alle nozze di Tobia. Questa volta però anche la Vulgata ha la notizia : « Veneruntque Achior et Nabath consobrini Tobiae gaudentes ad Tobiam, et congratulantes ei de omnibus bonis quae circa illum ostenderat Deus » (XI, 20) mentre manca ogni menzione del fatto nel testo Aramaico e nell'Ebraico. Un'ultima volta si fa menzione del famoso saggio nel nostro libro a XIV, 10. Tobit morente ordina al figlio di abbandonare Ninive perchè essa secondo le infallibili parole profetiche a causa della iniquità che è in lei deve [illegible] distrutta. Come esempio di queste tristi condizioni [illegible] di Ninive Tobit cita il caso di Ahiqar e il suo nipote Nadab (Natan). Nella Vulgata manca ogni traccia del racconto e del resto viene fatto appena cenno della caduta di Ninive : manca ogni accenno anche nell'aramaico e nell'ebraico M. Il Vati-

cano XIV, 10 ci offre un testo assai interessante che ci dice in fondo le stesse cose del Sinaitico e della Itala, ma prendendo alcuni abbagli sintomaticamente rivelatori. Riportiamo il testo del Vaticano. Parla Tobia: « Figliuolo vedi ciò che Adam fece a Achiacar che lo aveva allevato, che dalla luce lo condusse all'oscurità e come gli rese (male per bene). Achiacar però si salvò e a quello fu dato il guiderdone: fu lui (Adam) che dovette scendere nella oscurità. Manasse usò misericordia e fu salvato dal laccio della morte che (Adam) gli aveva teso, ma Adam cadde nel laccio e perì ». Evidentemente il copista del Vaticano — o, meglio, il redattore del testo non ha identificato il Nasbas di XI, 17 con il personaggio che fa del male ad Ahiqar al XIV, 10 come fanno il Sinaitico e l'Itala ed ha letto il suo nome come Adàm (da Nadam — Nadab) che si è poi facilmente mutato in Amàn. Inesplicabile è la sostituzione di Manasse che difficilmente dipenderà da un semplice svarione di copista ma deve — come vedremo subito — rispondere a un concetto assai diverso che di tutto il racconto si è fatto il redattore di Vaticano. Non è ormai per fortuna più necessario ritrarsi, come faceva ancora il Reuss, spaventati davanti alle difficoltà di questo passo e dichiararlo una serie di enigmi. Non vi può essere dubbio infatti oramai per alcuno che i passi su Ahiqar si riferiscono al famoso saggio, oramai a noi ben noto attraverso le molte recensioni delle sue avventure. Il passo XIV, 10 anzi, allude assai chiaramente alla parte principale della storia di Ahiqar e alla triste misconoscenza del suo nipote Nadan che lo costringe a nascondersi in una prigione sotterranea(ecco spiegato il gioco di parole sulla « oscurità » che risulta assai chiaro nel Sinaitico !) per sfuggire all'ira del re di Assiria presso il quale esso è stato accusato di tradimento dal perfido nipote. Il Sinaitico ci conserva la redazione originaria del racconto, perfettamente analoga a quella contenuta nelle varie redazioni della storia di Ahiqar. Il Vaticano invece che — come abbiamo già visto dagli esempi sopra addotti — si scosta sempre nei particolari un po' dal Sinaitico, da qui inteso assai diversamente. È assai notevole che abbiamo in A una variante che legge Amàn invece di

Adàm. Senza arrivare alle conclusioni estreme di Renan che vedeva nel fatto una prova che « evidentemente nei romanzi ebraici l'uomo che aveva come parte quella di tender trappole nelle quali egli stesso cadeva » si chiamava Amàn, si può facilmente supporre che in realtà il copista di A, non intendedo più il significato del racconto di Ahiqar abbia sostituito all'incomprensibile Adàm, il facilmente identificabile Amàn e l'ipotesi si fa tanto più probabile quando si pensi che dei glossatori hanno aggiunto in alcuni codici, accanto al nome di Ahiqar quello di Mordechai. Non era stato l'eroe della storia di Ester, come anche il saggio Ahiqar, un grande ministro di re ? Non aveva dovuto anche egli soffrire per l'insidie di un perfido suo nemico ? L'identificazione si doveva rendere abbastanza facile quando si pensi che la fama di Ahiqar si deve essere obliterata — dopo una lunga fortuna — abbastanza presto in Israele e che l'anima popolare ama assai spesso raggruppare intorno ad un personaggio che le sia famigliare le « res gestae » di molti, preoccupandosi poco delle impossibilità cronologiche e logiche. Che del resto questo fosse l'unico modo per conservare nel testo gli episodi ce lo mostra l'esempio delle altre versioni. La Vulgata ha appena un accenno e deforma il nome (XI, 20) nell'Aramaico e nell'Ebraico M. manca due volte su quattro la menzione di Ahiqar ; perfino la fedele Itala, che segue passo a passo il Sinaitico, sopprime una volta uno dei particolari. Anche per spiegare l'interpolazione di Manasse non è da escludersi un procedimento analogo. Probabilmente il copista si è ricordato di Judith VIII, 2.

Ciò dovrebbe, in compenso, servire a mostrare come la menzione di Ahiqar sia originaria nella storia e si sia andata a mano a mano obliterando o deformando nella tradizione manoscritta, quanto più ci si allontanava dagli ambienti in cui il libro aveva avuto origine e tale citazione era comprensibile. Si potrà verosimilmente considerare perciò errata la conclusione di Mueller a proposito di questi passi, da lui ritenuti spuri perchè è « impossibile che le ultime parole di Tobit a suo figlio siano una allusione alla diversa sorte di Ahiqar e del suo figlio pupillo... Assolutamente impossibile è poi che

lo strettamente Giudeo Tobit citi le parole se anche non pagane certo neutrali di Ahiqar ». Quanto a quest'ultima obbiezione vedremo fra poco come essa possa essere risolta. Per ora ci si può contentare di notare come Tobit non citi affatto la storia di Ahiqar per provare la verità della dottrina della retribuzione, come il Mueller crede, basandosi evidentemente sul passo XIV, 11, ma, come è evidente nel Sinaitico (XIV, 10) per provare quanto sia grande la decadenza morale in Ninive. In ogni caso resta a infirmare l'opinione del Mueller circa il carattere secondario dei passi su Ahiqar il fatto che essi manchino o tendano a scomparire nelle versioni più tarde e che non si capisce come e perchè i passi di Ahiqar sarebbero stati interpolati nel nostro testo. Vedremo in seguito come anche il carattere generale del libro militi a favore della originalità dei passi su Ahiqar.

Proseguiamo la nostra analisi su un altro punto. È merito del Rosenmann avere messo in rilievo che il libro di Tobit sembra porre particolarmente in rilievo il matrimonio tra agnati. Ora, noi sappiamo che questa pratica che si basa su un passo biblico (Num. XXVII, XXXVI) era già al tempo del secondo tempio stata soppressa e che anzi per celebrare la liberazione di Israele da questo gravoso obbligo si era anche istituita una festa : il 15 del mese di Ab. Secondo il Rosenmann non è da escludersi che l'autore di Tobit « abbia voluto spezzare una lancia a favore del matrimonio fra agnati, al suo tempo andato in disuso ». Non tutte le osservazioni del Mueller al proposito sono esatte : analogamente a quel che abbiamo visto sopra nel testo, hanno lavorato più redattori e non è escluso che si sia voluto interpretare il dovere di Raguel di fare sposare Sara a Tobia sia nel senso indicato dal Rosenmann, sia in quello più largo di Mueller. Difficilmente in ogni caso si potrà interpretare nel senso voluto dal Mueller un passo come VI, 13. Perchè — se l'autore volesse porre in rilievo soltanto il dovere che ogni buon ebreo ha di sposare una figlia di Israele — perchè mai spetterebbe a Tobia « più che a ogni altro uomo di ottenerla in isposa ? » Qui evidentemente si allude a uno specifico diritto del nostro eroe, in quanto egli ha delle spe-

ciali caratteristiche che non sono comuni a un gran numero di persone, come quella di essere ebreo. Si può facilmente avere ragione di tale difficoltà se si presume che in realtà il testo attuale della storia ci offre soltanto una versione secondaria. A ragione i critici, che han rilevato il carattere strettamente religioso del libretto, si sono meravigliati che in esso abbiano così larga parte le pratiche magiche. La difficoltà non si elimina neanche riferendosi al carattere di religiosità popolare di esso : un passo come XIV, 18 prova anzi, anche per i ciechi, che la difficoltà era già sentita da quegli scrittori che hanno dato al libro la sua attuale forma religiosa e che non può certo attribuirsi a questi l'introduzione nel libro di questi particolari. Siamo anche nel nostro caso alla presenza di qualcosa di simile : abbiamo alla base del racconto una pura e semplice narrazione miracolosa, nella quale il soprannaturale magico ha la gran parte. Su questa poi, dei redattori posteriori hanno elevata una impalcatura secondo il loro spirito, che ha provocato l'attuale confusione. È assai probabile che la più antica versione non conoscesse affatto la menzione dei diritti di Tobia su Sara in quanto ebreo o parente : il diritto per cui spettava a lui « piuttosto che a ogni altro uomo » di sposare la ricca ereditiera si basava semplicemente sul fatto che a lui, da Azaria, era stato rivelato il modo di uccidere Asmedai. Ciò è evidente anche dal nostro testo attuale. Esaminiamo un po' particolarmente il passo VI, 10-18 nel testo Sinaitico. Avvicinandosi a Ecbatana, Azaria consiglia Tobia di chiedere a Raguel, presso il quale andranno la notte ad alloggiare, la mano di Sara. « Questa notte dobbiamo albergare in casa di Raguel : quest'uomo è tuo parente ed ha una figliuola chiamata Sara » (VI, 11): a Tobia spetta di ottenerla in isposa e di ereditare i beni del padre suo perchè è « il suo parente più prossimo » (VI, 12) e nessun uomo può arrogarsi i suoi diritti. Tobia però risponde esitando : ha sentito dire che un demonio uccide tutti coloro che vogliono avvicinarsi alla ragazza ed egli teme di finire come i suoi predecessori. Azaria replica ricordandogli prima che il padre gli ha comandato di prendere in moglie una donna « della sua famiglia » (VI, 15)

e rispondendo solo in seguito alla specifica obiezione di Tobia, indicandogli il modo con cui vincere il demonio. Quasi analogo è il racconto del Vaticano : solo che in questo, essendo Tobia non più come nel Sinaitico « il parente più prossimo », ma soltanto un « uomo della stirpe (di Sara) » riesce ancora più incomprensibile come spetti a lui più che ad ogni altro di sposare la fanciulla se non si ammette la nostra ipotesi. L'Aramaico e l'Ebraico M. non differiscono molto dal nostro racconto e non è difficile comprendere come in fondo anche essi vogliano fermare l'attenzione sul fatto che Tobia, seguendo i precetti del padre, deve sposare una donna « della famiglia paterna ». È sintomatico però che nel corso della narrazione non si accenna per niente al fatto che Raguel è parente di Tobia : esso è semplicemente un vecchio e ricco uomo, presso il quale i due devono andare ad alloggiare e che ha una unica bella figlia. La Vulgata deforma addirittura il racconto e ci mostra al suo limite estremo il processo della sua spiritualizzazione : Girolamo sa sì che Raguel è « vir propinquus » di Tobia e che a lui « debetur omnis substantia eius » pur senza spiegare la ragione di questo strano diritto, ma trasforma, come poi anche nella scena della stanza nuziale, quasi completamente il racconto, spostando l'attenzione dalla pratica magica alla necessità che il matrimonio sia fatto con spirito di verità. Il demonio, che non è più l'individualizzato Asmidai ma l'« avversario » cristiano non può prevalere che su coloro che « coniugium ita suscipiunt ut Deum a se et a sua mente excludant et suae libidini ita vacent ut equus et mulus ». È solo grazie a questo puro intendimento che Tobia vincerà l'avversario : il ricordo della pratica magica è confinato in un versetto (VI, 19). Si vede chiaramente che tutti i testi sono incerti nella spiegazione del diritto di Tobia di ottenere in isposa Sara e che in tutti sono ancora evidenti le tracce di una antica motivazione che è poi quella che giustifica la scena del Tigri : Tobia ha diritto a sposare Sara solo perchè egli ha con sè il mezzo miracoloso per fugare Asmidai. Tutte le altre motivazioni addotte, sono di origine più tarda : gli autori di esse che avevano trasformato Tobia in un pio erano preoccu-

pati di dare una giustificazione legalistica al suo diritto. D'altra parte non poterono — senza turbare, come fece S. Girolamo, l'equilibrio del libro — sopprimere la menzione dell'antica ragione : così si spiega come nelle nostre versioni si sia ingenerata l'incertezza di cui sopra. Una prova che tale correzione è abbastanza tarda si potrebbe anche vedere nel passo in cui Sara (III, 15) dichiara esplicitamente che essa non ha alcun parente a cui debba essere conservata come sposa, che non può essere spiegato come una semplice ignoranza della fanciulla, dato che i Tobiadi sono conosciuti dalla famiglia di Raguel (VII, 2).

Deformazioni del libro di Tobit nel senso sopra indicato se ne potrebbero citare altre molte. A noi basterà, prima di concludere, accennare a un'altra sola, nella quale è assai evidente il procedimento dei vari redattori con questo testo che ciascuno adatta a suo modo. Tobit — narra il Sinaitico (II, 9) — dopo avere seppellito un morto si lava, ed entrato nella corte della casa si mette a giacere qua. Evidentemente non entra in casa perchè egli non è ancora, secondo il concetto biblico, puro, come il Vaticano crede necessario spiegare. L'Aramaico dice anche che il nostro eroe non si è potuto purificare (e l'Ebraico soggiunge che ciò non è mai possibile perfettamente in una terra straniera) e sembra che consideri questa impurità come causa della perdita della vista. La Vulgata invece, non più preoccupata della purità in senso ebraico, fa tornare Tobit « in domum suam » (dove gli fa anche, contrariamente agli altri testi, nascondere i corpi dei morti prima di seppellirli) e non accenna affatto all'episodio del lavaggio. Anzi, lungi dal considerare la cecità come una punizione per una insufficiente purificazione, la reputa una tentazione divina. Strano è anche il procedimento della Itala, che pur seguendo — come di solito — il Sinaitico fa anche essa entrare Tobit « in domum » facendolo prima lavare : strana via di mezzo che può mostrarci bene quanto sia difficile raccapezzarsi attraverso la complicata tradizione manoscritta del libro.

Questo piccolo episodio è veramente sintomatico e ci mostra come il nostro testo sia stato sottoposto a una continua

elaborazione, durante la quale ciascuno cercò di farlo servire ai propri interessi spirituali e alle proprie tendenze : ma rivela anche, come i due esempi sopra citati, come il racconto avesse, in origine, carattere assai diverso dall'attuale. Ciò è anche evidente quando si consideri come il lungo canto dei due Tobiadi (XIII, 10-18) e in gran parte anche XIV, 4-9, che sono fra i passi generalmente più usati per caratterizzare il libro non hanno in realtà niente da fare con il nostro racconto e sono stati aggiunti ad esso solo quando, divenuto esso oramai « liber sermonum Tobiae » poteva accogliere facilmente in sè ogni brano eulogistico o didascalico. Il carattere primitivo del libro non deve essere stato molto diverso da quello dei racconti sapienziali, di cui noi abbiamo l'esempio migliore in Ahiqar e di cui non manca traccia nella Bibbia (Cohelet IX, 13-15 ; Proverbi VII) ed in Flavio. Così si spiega anche la presenza dei passi riguardanti Ahiqar nel nostro libro che doveva in sostanza narrare la storia del saggio Tobit e del figlio di lui, arricchitosi miracolosamente sposando una vergine ricchissima, che nessun altro aveva potuto conquistare poichè un malvagio spirito che l'amava uccideva ogni suo pretendente. Non è affatto escluso, anzi è sommamente probabile, che nel libro fossero contenute delle massime di carattere sapienziale, incastrate nel racconto : non è da ritenersi impossibile che qualcosa di esse sia stato conservato nel capitolo IV e che da un discorso parenetico contenuto nel libro deriva certamente il passo XIV, 9-11. Il libro di Tobit ci offre dunque un documento della letteratura sapienziale, rielaborato e corretto abilmente con uno spirito giudaizzante, quando appunto questo risultò vincitore nella lotta contro la Sapienza che abbiamo cercato di delineare sopra, ma non così che non si rivelino tracce della primitiva versione ad un lettore attento. Le correzioni ed aggiunte al libro — che naturalmente doveva essere abbastanza popolare — si fecero da più parti e in più tempi ed hanno provocato una varietà di lezioni e di testi, or più or meno lontane dalla redazione originale, che dovette andare presto perduta, assolutamente eccezionale. Il lavorio intorno al libro dovette durare a lungo, forse qualche secolo ;

fin quando per le sue non detergibili origini extra-ebraiche o almeno extra-giudaiche non si credette opportuno relegarlo tra i libri privi di valore religioso. Nè Giuseppe nè Filone lo citano, Girolamo testimonia l'avversione dei farisei ad esso, Origene non ne poté trovare una versione ebraica. Nel libro è rimasta probabilmente traccia anche di questa ultima tendenza al suo riguardo: è il passo XIII, 18 in cui un tardo interpolatore, preoccupato della parte assolutamente preminente che nel racconto aveva l'angelo Raffaele e del fatto che esso vi parla e agisce come un uomo, si è affrettato a far dichiarare all'angelo stesso che tutto ciò che essi avevano veduto di lui, non era che in visione e che a Dio era da rendersi il merito di ciò che egli aveva fatto per i Tobiadi. Con questo passo, che rinnegava in pieno la caratteristica popolare-sapienziale del libro a favore di una sua interpretazione religiosa, si chiude la storia interna di Tobit.

Il Giudaismo vincitore, dopo averlo trasformato ed essersene servito come libro di propaganda, valendosi del facile passaggio dal saggio al pio, lasciava — come per Ahiqar — Tobit alla sua sorte: è solo attraverso la traduzione di S. Girolamo, che rappresenta l'estremo limite della deformazione del libro, che questo doveva passare a far parte della letteratura mondiale.

Rechovot (Palestina).

Enzo Sereni.

LO STILE DELLE ANTICHE FORMULE DI FEDE

Secondo la testimonianza di Ippolito la nota formula dogmatica del vescovo romano Zeffirino suona così: « Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητὸν » (1). Ma il famoso perdono combattuto da Tertulliano in « de pudicitia » suona così: « Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto ».

Nella « Zeitschrift für katholische Theologie » del 1917 (p. 595 e ss.) Corrado Preysing, sulla base della coincidenza linguistica di queste formulazioni (prima persona singolare, introduzione solenne con *Io*, ricapitolazione della conclusione, contenuta in un'unica proposizione), conclude non già per l'identità del primitivo autore, ma per l'esistenza, fin da allora, in Roma, di uno *stile curiale* e quindi di una romana *cancelleria*. Egli credeva ancora, cioè, allora, all'origine romana dell'« Edictum peremptorium ». Ma nella stessa rivista (1919, p. 358 e 1926, p. 143), egli fa distinzione tra un universalmente valido « perdono » di Callisto che Ippolito doveva avere presente e il « perdono » da Tertulliano combattuto, relativo ai soli peccati di impurità (Ego, ecc.), il quale non traeva la sua origine da Roma, ma dal vescovo di Cartagine. Che cosa avvenisse poi di uno « stile curiale romano » quando un vescovo africano lo usasse, su questo Preysing non si è pronunziato.

Anche Adolfo von Harnack (2) ravvisa nella relazione di Zeffirino una « determinazione dogmatica », una « pubblica

(1) In *Confutaz.*, IX, 11. 3 (III, 246, 2 Wendland).

(1) « Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. », 1923, VII, 51 e ss.

formulazione dogmatica ». « Qui non è presente solo una dogmatica professione di fede privata : essa è stata fatta pubblicamente (δημοσίᾳ), onde segue che molto verisimilmente sia esistita anche scritta ». Anch'egli, senza aver conosciuti gli articoli del Preysing, ravvicina a quella formula, per paragonarlo con essa, l'« ego dimitto... ». Qui noi abbiamo la stessa autoritaria brevità romana, la stessa mancanza di un determinato vocativo, lo stesso accentuato « Ego ». « Con quale coscienza di autorità parlino i vescovi romani è cosa che si apprende con meraviglia ». Quindi la formulazione di Zeffirino ha l'impronta caratteristica di una di quelle che i teologi chiamano « decisioni ex cathedra » e come tale la considera anche Preysing.

A proposito dell'οἶδα, ricorrente per la prima volta in una formulazione ufficiale, il von Harnack spiega come Zeffirino traduca in maniera abbastanza consapevole nella lingua di Giovanni (Vang. I, 29) « ἐγὼ οἶδα αὐτόν, (Dio), VIII, 55 οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν » l'antica, originaria professione romana di fede che si trova in Erma (Mandat. I, 1). Questo οἶδα sarebbe più profondo di πιστεύω o di γιγνώσκω ed avrebbe in sè alcunchè di mistico.

Orbene, Noeto dichiara, secondo la relazione di Epifanio (1), innanzi ai presbiteri di Smirne : « τί γὰρ κακὸν πεπόιηκα ὅτι ἕνα θεὸν δοξάζω ; ἕνα Θεὸν επίσταμαι καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ γεννηθέντα πεπονθότα ἀποθανόντα ». E i presbiteri rispondono a lui, secondo lo stesso Epifanio : « ἕνα θεὸν δοξάζομεν καὶ αὐτοί, ἀλλ'ὡς ὅιδαμεν δικαίως δοξάζειν · καὶ ἕνα Χριστὸν ἔχομεν, ἀλλ' ὡς ὅιδαμεν ἕνα Χριστόν, υἱόν θεοῦ παθόντα, καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανοντα, κτλ.

Secondo la relazione di Ippolito (2) : « καὶ ἡμεῖς οἴδαμεν ἀληθῶς, οἰδαμεν Χριστόν, οἴδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα ὡς ἔπαθεν, ἀποθανόντα κτλ... καὶ ταῦτα λέγομεν ἅ ἐμάθομεν ».

---

(1) *Haer.*, 57-12 (p. 344, 15 e seg., II. Holl).

(2) Nell'opera contro Noeto, di cui la sola parte conclusiva è conservata e che è nel Migne PG., 10, 803 e seg.

Il benedettino B. Capelle, in un acuto e molto stimolante articolo (1), cerca di dimostrare non esser possibile che papa Zeffirino si fosse appropriato, come di una sua propria professione di fede, di una formulazione pronunziata da Noeto in Smirne, e respinta dai presbiteri del luogo. Piuttosto Ippolito avrebbe posta in bocca al Papa la formula dell'eresiarca, per bollarlo in tal modo come modalista. Anche noi qui ci occupiamo dello stile delle antiche professioni di fede, ma non dell'autenticità e del senso della formola di Zeffirino: da questi nostri chiarimenti, secondo l'opinione dello stesso Capelle, dovrebbe venir fuori una certa luce: non crediamo però in favore di quella tesi.

Per ciò che concerne l'idea del v. Harnack e del Preysing noi troviamo qui la formula con οἶδα in bocca ai cristiani dell'Asia Minore, prima che faccia la sua apparizione in Roma. Ma non era certo necessario che la chiesa dell'Asia Minore attingesse da Roma il suo linguaggio per le professioni di fede, e non lo avrebbe certo fatto di fronte a quel duro contegno che Roma assunse nelle dispute sulla data della Pasqua.

Certo se il v. Harnack è nel giusto con la sua ipotesi che la lingua dell'evangelo giovanneo abbia avuto valore di modello, noi dobbiamo riconoscere precisamente l'Asia Minore come la patria di questo evangelo e come la patria di simile modo di parlare: essa non sorse dunque fin da principio, come lingua della cancelleria romana, ma sorse insieme ad essa, con più profondo ed alquanto mistico suono, dal «ciclo giovanneo» dell'Asia Minore.

E che la cosa stia così lo mostra un altro scrittore dell'Asia Minore, il vescovo Ireneo di Lione, il quale usa con molta disinvoltura simile modo di espressione. Egli scrive cioè in «Adversus haer.», III, 18, 3 (p. 518 dell'ediz. Stieren), quindi sotto Eleutero, il secondo precursore di Zeffirino (III, 3, 3, p. 433), contro gli gnostici che distinguevano tra un Cristo superiore ed un Cristo nato dalla vergine, allegando.

(1) *Le cas du pape Zephyrin*, in « Révue bénédictine », 1926, p. 321-330.

la prima lettera ai Corinzi (XV, 3 e seg.): « φανερόν οὖν ὅτι Παῦλος ἄλλον Χριστὸν οὐκ οἶδεν, ἀλλ' ἢ τοῦτον τὸν καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα καὶ γεννηθέντα ». Così scrive solo chi è avvezzo a fare simili professioni di fede. Poichè ciò che egli ascrive a S. Paolo è detto in discorso diretto: « ἐγῶ ἄλλον Χριστὸν οὐκ οἶδα... ». Come si vede, il « γεννητὸν καὶ παθητόν» di Zeffirino o il γεννηθέντα πεπονθότα di Noeto, è già presente nel παθόντα ...γεννηθέντα ed essi dicono di Cristo nel suo rapporto col padre ciò che Ireneo dice del Cristo nato in rapporto al Cristo superiore. Il « sappiamo per certo » e l'espressione « nessun altro » appariscono in Ireneo ancora più spesso. Così già III, 9, 1 (p. 451) « *neminem alterum* Dominum vel deum neque prophetas neque apostolos neque Dominum Christum confessum esse... Mathaeus enim apostolus unum et eundem sciens Deum etc... », III, 10, 1 (p. 454)... « Lucas... *alterum* super hunc *nesciebat* III, 12, 3 (p. 479) « οὐκ ἄλλον θεὸν καταγγέλλων, ἀλλὰ τὸν θεὸν τοῦ θεοῦ, τὸν καὶ ἄνθρωπον γεγονότα καὶ παθόντα ». III, 16, 5 (p. 508) « non ergo alterum filium hominis novit evangelium nisi hunc, qui *ex Maria*, qui et passus est », IV, 1, 2 (p. 561): « quoniam si dominus multos patres scisset et Deos, non praecepisset discipulis suis unum *scire* Deum », IV, 9, 2 (p. 585) « *non alterum didicimus* Deum praeter », etc., IV, 33, 15 (p. 675) « semper eundem Deum *sciens* et semper eundem Verbum Dei cognoscens ».

Queste espressioni ricorrono dunque nella penna di Ireneo sempre che si tratta di professione di fede in un Dio (1),

---

(1) Esse occorrono anche nella letteratura relativa ai martirologi. Così nel martirio di Policarpo (c. 17) si dice contro la preoccupazione dei pagani che i cristiani cominciassero ad abbandonare il crocifisso e ad adorare il martire, che i cristiani non avrebbero mai abbandonato Cristo « οὔτε ἕτερόν τινα σέβεσθαι » (Atti di martiri scelti da Knopf, 1901, p. 8). Ed in Eusebio, Dionisio di Alessandria c'informa in una lettera a Germano di aver dichiarato innanzi alle autorità pagane « ὅτι τὸν θεὸν τὸν ὄντα μόνον καὶ οὐδένα ἕτερον σέβω » e in seguito « ἡμεῖς οὐδένα ἕτερον προσκυνῶμεν » (ed. Feltoe, Cambridge, 1904, p. 29 e 31). Ed uno dei martiri scillitani dice: « Ego imperium huius saeculi non cognosco... quia cognosco dominum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium » (Knopf, p. 35). E come tutta questa maniera di parlare eserciti ancora fino al giorno d oggi la sua efficacia lo mostra una frase di Fritz Hanke (*Der verforgene Gott bei Luther*, Ber-

o in un Cristo ed in tal modo è facile a comprendere che anche Noeto, i presbiteri di Smirne e Zeffirino si servano di esse.

Se poi noi risaliamo agli apologeti troviamo in Giustino nell'Apologia 12, 7 (p. 33, dell' edizione Goodspeed) : « ὅτι δ'οὐ καλλεφήσετε, ὁ λόγος ἀποδείκνυσιν, οἳ βασιλικώτατον καὶ δικαιότατον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννήσαντα θεὸν ὀυδένα οἴδαμεν ὄντα ». Nell'appendice (II Apologia), 12, 6, p. 88 : « ἐπεὶ θεὸν τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον οἴδαμεν ». Nel dial., 88, 4 (p. 202) : « καὶ οὐχ ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι ἢ τοῦ ἐπελθόντος ἐν εἴδει περιστερᾶς πνέυματος οἴδαμεν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸν ποταμόν ».

Ed in Taziano, *Oraz. ai Greci*, 5, 1 (p. 272) : « τοῦτον » (cioè il Logos), « ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν ». Ed oltre, 12, 1 (p. 278) : « δύο πνευμάτων διαφορας ἴσμεν ἡμεῖς ...κτλ... In Atenagora, *Suppl.*, 6, 2 (p. 321) è detto da Platone, nella citazione di un passo del Timeo, c. 28 : « ἕνα τὸν ἀγένητον καὶ ἀΐδιον νοῶν θεόν · ἐι δ'οἶδεν καὶ ἄλλους οἷον ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας, ἀλλ'ὡς γενητοὺς οἶδεν αὐτούς ». A 23, 4 (342) ci si presenta in Atenagora (*Epist.*, 2, 212 E) un altro passo citato da Platone in cui questi, dopo avere esposto un albero genealogico di divinità prosegue : « οὕς ἴσμεν πάντας ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν ἔτι τε τούτων ἄλλους ἐκγόνους ».

Qui noi ci imbattiamo in tracce che ci portano nella lingua dell'antica religione greca (teogonia) e della filosofia che ha attinto a fonti religiose (1).

Dopo gli apologisti ed Ireneo anche Tertulliano usa questa maniera di parlare. Nel « de praescriptione », 36 (II, 34 Oehler) egli si esprime così della chiesa romana : « unum deum dominum *norit*, creatorem universalitatis ». È questo il caso in cui egli usa qui il *norit* a proposito della chiesa romana, che

---

lino, 1928, p. 19) : « Lutero *non vuol riconoscere altro Dio* che il dio di Gesù Cristo ». Al qual proposito Carlo Thiener osserva (nei « Theol. Blättern », 1928, n. 6, p. 153) : « Lutero avrebbe, a mio giudizio, scritto piuttosto : « lo *non voglio riconoscere altro Dio che il Dio Gesù Cristo* », ossia la formula di Zeffirino.

(1) Confr. il « γιγνώσκειν θεόν , nosse deum (deos) », in Norden, *Agnosthos Theos*, 1913, p. 63 e seg. 90 e seg., che certo è assai diversamente caratterizzato.

egli ha chiamata in fine custode della tradizione apostolica; egli avrebbe potuto con altrettanto diritto dirlo della chiesa di Corinto o di Efeso, che prima menzionava. Così si avvicendano frasi come: « igitur secundum horum exemplorum formam (radice ed albero, fonte e fiume, sole e raggio), *profiteor* me duos dicere, deum et sermonem, patrem et filium ipsius » (*adv. Prax.*, 8, II, 662); « hanc me regulam professum, qua inseparatos ab alterutro patrem et filium et spiritum *testor*, tene ubique... ecc. ». « enim *dico* alium esse patrem et alium filium et alium spiritum » (c. 9, II, 662); « quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam *dico* personam et illi nomen filii vindico, et dum filium *agnosco*, secundum a patre defendo » (c. 7, II, 661) « et ideo veracem deum *credens scio* illum non aliter quam disposuit pronuntiasse ».

Ci si presenta dunque sempre di nuovo la concezione personale con *io* ed una alternativa di *credere*, *dire*, *conoscere*, *testimoniare* (1). Egli *attesta* perfino il rapporto trinitario e ciò che egli *crede* lo *sa* con quella stessa certezza con cui nel *de resurrect. carnis*, 59 (II, 546) scrive della sua stessa vita: « *Ego* me *scio* neque alia carne adulteria commisisse neque nunc alia carne ad continentiam eniti ». Simile stile si estende nella chiesa africana. Cipriano scrive, come il « maestro », nell'*Epist.* 73, 17 (790, 16, Hartel): « nam qui deum creatorem patrem *sciebant*, filium quoque Christum *scire* debebant » (e prima: « nisi in filium *crederent* », e dopo « non *cognito*... Deo patre »). E nell'*Ep.*, 69, 8 (756, 19): « quod vero eundem quem et nos deum patrem, eundem filium Christum

---

(1) L'alternativa di *sapere* e *dire* ci si presenta anche in Ippolito. Così egli scrive contro Noeto (P. G. 10, 117 C.): « Ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺς λέγω ». E Callisto spiega, secondo la sua dichiarazione di fede (*Confut.*, IX, 12, 18, III, 249, 4 Wendland): οὐ γὰρ ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ'ἕνα. Nel mio scritto « Callisto e Tertulliano », 1920, p. 55, A. 1, ho erroneamente affermato che Preysing considerasse anche questa proposizione come autoritaria. Nella « Zeit. fur kath. Theol. », 1926, p. 163, A. 2, egli rettifica la cosa e fa valere contro una simile affermazione che quella proposizione, che rispetto alla totalitaria compagine non è che una parte di una più lunga trattazione, non sia un ὅρος: anche l'uso di φησίν, la maniera di esprimere la negazione e la forma del futuro depongono contro quella tesi. Ma tutto ciò non costituisce una differenza essenziale.

eundem Spiritum Sanctum *nosse* dicuntur ». E quindi si alternano di nuovo altre espressioni : « numquid hanc trinitatem Marcion tenet ? Numquid eundem adserit quem et nos deum patrem ? Eundem novit filium Christum ? » (*Ep.*, 73, 5, 782, 5). « Si eundem patrum, eundem filium, eundum Spiritum Sanctum, eundem ecclesiam *confitentur* nobiscum Patripassiani » (c. 4, 781, 11) « Nos autem qui ecclesiae unius caput et radicem *tenemus* (1) pro certo *scimus* et fidimus (2) nihil illi (allo scismatico) contra ecclesiam licere ».

Il vescovo Cecilio di Birta, nel Sinodo del settembre 256 dichiara nelle *Sentenze* 1 (436, 12, Hartel) : « Ego unum baptisma in ecclesia sola *scio* et extra ecclesiam nullum ». E analogamente un altro vescovo nella *Sentenza* 55 (454, 14) : « Ego unam ecclesiam et unum baptismum ejus *novi* (1)

Che questa maniera di esprimersi si sia propagata anche in Oriente mostra Origene in « *de Princ.* 2, 2 (29. 12, Koetschau) : « Propter quod nos semper deum patrem *norimus* unigeniti sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis». E Dionigi di Alessandria nella sua autodifesa (ed. Feltoe, 1904, p. 192 e seg. e 195) : « οἱ δὲ οὐκ ἴσασιν ὅτι μήτε ἁπλ-

---

(1) Analogamente dichiarano i modalisti : « Monarchiam *tenemus* » (Tert. *adv. Prax.* 3, II, 656).

(2) Come in Tertulliano così anche in Cipriano la fede e la speranza si risolvono in conoscenza. *Ep.* 58, 1 (656, 17) : « non enim debetis et pro certo credere ac tenere » (sulla base di una rivelazione ricevuta), pressurae diem super caput esse coepisse », ep. 69, 15 (764, 20) « scire debemus et fidere, quia illic (nel battesimo), diabolus opprimitur ». Così dice già Giobbe (19, 25) « οἶδα γὰρ ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων », « scio quod redemptor meus vivit ». Negli atti di Giustino e dei suoi compagni Giustino risponde alla domanda del proconsole se egli ritenga di dover ascendere in cielo ed essere ivi accolto come figlio : οὐχ ὑπονοῶ, ἀλλ' ἐπίσταμαι καὶ πεπληροφόρημαι (Knopf., *Atti scelti di martiri* 1901, p. 19). In Cipriano questo « pro certo scire », « credere », ecc., entra in ballo anche nel campo della fede naturale e della speranza 588, 15, 612, 10, 700, 24 ecc. Per lo stile in prima persona confronta ancora ep. 55, 14 (633, 17) in cui il libellatico, quasi innanzi alle sbarre del tribunale di penitenza dichiara : « *Ego* prius legeram et episcopo tractante *cognoveram* non sacrificandum idolis ».

(1) Queste frasi, sia detto in parentesi, mostrano anche, guardate alla luce dell'uso che allora se ne faceva, che gli Africani non consideravano le domande degli eretici intorno al battesimo come materia disciplinare, ma come materia altamente dogmatica Con la qual cosa sta in istrana contraddizione il fatto che Cipriano combattesse più perchè venisse tollerata che universalmente introdotta la prassi africana.

λοτρίωται πατὴρ υἱοῦ ἢ πατὴρ ... οὔτε ὁ υἱὸς ἀπῴκισται τοῦ πατρός.

οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.

ὡς γὰρ οὐ ποίημα φρονῶ τὸν Λόγον καὶ οὐ ποιητὴν ἀλλὰ πατέρα τὸν θεὸν αὐτοῦ λέγω.

Possono anche essere addotte, per lo stile in prima persona, due dichiarazioni, posteriori per tempo, di Nestorio: « χωρίζωται φύσεις, ἀλλ'ἑνῶ τὴν προσκύνησιν » (1). Ego unum Christum *definio* qui etc. (2).

La nostra piccola ricerca dovrebbe aver dimostrato che la maniera di parlare in questione non sia propria ad uno stile curiale romano, ma alla chiesa in genere. Una simile maniera di parlare risale alla lingua della religione e della filosofia greca e verisimilmente è, nel suo aguzzarsi intorno al rapporto di padre e figlio nella divinità, giunto a Roma dall'Asia minore, ossia dalla patria della teologia cristiana.

Anche l'impronta cattedratica di una dichiarazione non si può inferire dall'uso di simile fraseologia. Essa contrassegna o una professione di fede o una dichiarazione di professione di fede. L'ampiezza della domanda di simile professione di fede deve adattarsi alla personalità ed alla carica di chi la pronunzia in pubblico ed alle circostanze nelle quali viene fuori.

Naturalmente è assai diverso se uno scrittore faccia simili dichiarazioni in un trattato teologico o se le faccia un vescovo in una disputa che agita e perturba la sua comunità, come avvenne una volta in Roma tra Callisto e Zeffirino. Senza dubbio Zeffirino voleva dare una formula a cui si fossero poi dovuti attenere i membri della sua comunità e Callisto s'impadronì quindi, per tranquillizzare gli animi, come mezzo di esclusione dalla chiesa, di quella formula che già prima Vittore aveva usata in simili controversie. Naturalmente qualunque

(1) Sermone 9 in Loofs, *Nestoriana*, 1905, p. 262, 5.

(2) In Mario Mercatore (Ed. Schwartz, *Concilium Ephesinum*, V, 1924, p. 28, 22).

altro vescovo avrebbe potuto fare altrettanto nella sua comunità, come anche i presbiteri di Smirne sulla base della loro professione di fede avevano scomunicato Noeto. Tale misura dovè essere applicata in tutta la chiesa e lo scomunicato non potè essere accolto in altra comunità senza il consenso di colui il quale lo aveva scomunicato.

Tale obbligo valse anche per la chiesa romana (1). Certo questi rapporti giuridici vennero fuori per la prima volta nel corso del terzo secolo e trovarono poi nel can. 53 di Elvira, nel can. 16 di Arles e nel can. 5 di Nicea la loro espressione legale. Ma non abbiamo ragione alcuna per supporre che prima ci sia stato altro uso quantunque la realtà storica ci mostri che non si sia sempre tenuto conto pei singoli individui, del principio di massima.

Il problema poi relativo al modo onde convenisse sedare una disputa tra vescovo e vescovo non era preveduto: un tal caso non si era ancora presentato nel secondo secolo. A ciò provvide l'avvenire per mezzo del perfezionamento della costituzione provinciale e sinodale, e, dopo Costantino, per mezzo dei Sinodi imperiali: l'ultimo svolgimento fu poi dalla chiesa romana avviato per la strada da lei desiderata, per mezzo del riconoscimento giuridico del suo primato.

E che cosa segue da tutto ciò per l'« Ego... dimitto » dell'editto penitenziale? Nel mio articolo « Callisto e Tertulliano » (1920, p. 55, nota 1) io ho, senza dubbio incidentalmente e dopo l'esempio del Preysing, sostenuta l'origine romana anche dello stile delle dichiarazioni di fede. Ma questa affermazione è indubbiamente inconsistente. Lo stile in sè non depone nè per una origine romana, nè contro una origine cartaginese: depongono piuttosto, come tuttora mi sembra,

---

(1) Quando Marcione, scomunicato da suo padre, il vescovo di Sinope, chiese in Roma di essere accolto nella comunità della chiesa, i presbiteri romani gli dissero, secondo la relazione di Epifanio (Haer., 42, 2, 7, II, 96, 8 Holl) « Noi non possiamo far ciò senza il consenso del tuo onorevole padre. Poichè noi abbiamo un'unica fede ed un concorde spirito e non possiamo far cosa che dispiaccia al nostro buon collega d'ufficio, tuo padre ».

le circostanze nelle quali la remissione è citata da Tertulliano (1).

Si trattava di dispute relative alla penitenza, della questione cioè se la chiesa dovesse e potesse, di fronte ai peccati gravi, impartire l'assoluzione.

Ora un vescovo, che Tertulliano deride come « episcopus episcoporum » e « pontifex maximus » dichiara : « Ego... dimitto » ; e si può quindi in base a ciò concludere che questo vescovo abbia considerato il suo procedere non solo esemplare per la comunità dei suoi dipendenti, ma anche per i suoi colleghi.

Io non sono inclinato favorevolmente verso le note domande suggestive del v. Harnack che Morin ha molto bene definite « Impressionismo » : « quale altro vescovo se non quello di Roma ». « Quale altre chiesa se non la romana » (2) ; ma riconosco qui chiare impronte accennanti a Roma ed al vescovo che anche Ippolito deride come troppo indulgente assolutore (3).

Monaco di Baviera.

UGO KOCH.

---

(1) Non è affatto dimostrato che l'editto, in tutto il suo contesto, sia stato composto seguendo Tertulliano, come ultimamente ha sostenuto Carlo Adam, (« Theol. Quartal. » 1928, H. 2-3, p. 169).

(2) V. il mio articolo nella « Zeit. fur die neut. Wiss ». 1926, p. 154 e seg.

(3) Possiamo aggiungere ai passi riferiti, Novaziano (*De Trin.* 3, Fausset, 9, 22): «Hunc igitur agnoscimus et scimus Deum » e (30, F. 113, 12) : « nos enim et scimus et legimus et credimus et tenemus unum esse Deum » e Pier Crisologo (*Ser.* 30. Migne, PL. 52,366 B): « Deum dicit, non Deos, quia unum Deum in Trinitate credit christiana fides :scit Patrem, scit Filium, scit spiritum sanctum, deos nescit ».

REFRIGERIO PAGANO E REFRIGERIO CRISTIANO

Mantengo la parola. Polemizzando col Cecchelli a proposito della interpretazione da dare agli affreschi dell'ipogeo degli Aureli, io ebbi a riconoscere, or fa un anno (1), che gli storici del cristianesimo erano in genere effettivamente rei di trascurare con eccessiva disinvoltura il contributo che alla evocazione della primitiva vita cristiana può offrire l'esplorazione degli avanzi monumentali, e a promettere, per mio conto, di fare conveniente ammenda. Comincio da un argomento nel quale l'innesto dell'archeologia sulla storia può essere maggiormente fecondo: il *refrigerium*. Non sarà colpa mia se, alla resa dei conti, l'ammenda di uno storico si trasformerà più tosto in un ammonimento agli archeologi. I quali, da quando gli scavi *ad catacumbas* hanno posto allo scoperto la *triclia* e i graffiti testimonianti la celebrazione dell'agape « refrigerante », si son dati, con zelo unilaterale, a ricercare esclusivamente i caratteri funerarii del monumento, con un presupposto che ha vinto, in tenacia, tutte le successive smentite del piccone. E pure essi erano stati messi sull'avviso dalle riserve cautelate di un maestro in fatto di memorie epigrafiche, la parola del quale, in materia, dovrebbe far testo: Ippolito Delehaye (2)! Sarà audacia la nostra se completiamo la sua indagine e convalidiamo, in maniera che riteniamo definitiva, le sue pregiudiziali dubitative, cogliendo l'istante nel quale il concetto cristiano de' *refrigerium* ha assunto i suoi caratteri differenziali? Non avremo che a riportarci, per questo, alla testimonianza di Tertulliano, sempre frammentariamente e non geneticamente evocata. Nel che, del resto, non faremo che farci forti di un canone del Delehaye medesimo, il quale ebbe a sentenziare una volta, in termini ipotetici molto prudenziali, ma in pari tempo molto significativi, che il culto dei martiri a Roma potrebbe aver avuto origine da una

(1) RR., III, 553, e IV, 159.

(2) *Refrigerare, Refrigerium*, in « Journal des Savants », nov. 1926, V. RR., VI, 287.

importazione transmarina (1). Sugli orientamenti della quale il pensiero di Tertulliano non può non aver esercitato un'efficienza non trascurabile.

Occorre risalire, naturalmente, ai presupposti neotestamentari. In una società religiosa costituita, sono sempre i testi canonici che dànno l'abbrivo alle elaborazioni concettuali e alle schematizzazioni disciplinari. Quattro volte, nel Nuovo Testamento latino, occorrono i vocaboli *refrigerium* e *refrigero* (2). Di questi usi, rimarchevole, per la nostra indagine, si offre unicamente quello del terzo Vangelo, nella parabola del ricco e del povero Lazzaro. Dal fondo dei suoi brucianti tormenti, il ricco scorge il mendico che aveva atteso le briciole dei suoi festini, riposante nel seno di Abramo, e implora una stilla d'acqua cadente dal suo dito per il « refrigerio » della sua lingua riarsa. Abramo risponde bonariamente, ma non senza sarcastica durezza: godesti in vita, lascia che chi ebbe allora retaggio di dolore, sia ora consolato (3).

Per lungo ciclo di anni (4), i molteplici elementi normativi, così teorici come pratici, racchiusi virtualmente in questa umana parabola evangelica, non ebbero campo di esercitare un'azione qualsiasi sul significato e sullo spiegamento di una celebrazione della comunità credente, la quale aveva tutt'altra origine e tutt'altra finalità:

---

(1) « Ne faudrait-il pas dater les débuts du culte des martyrs à Rome de cette période où nous le voyons en pleine vigueur dans l'église d'Afrique, avec laquelle celle de Rome entretenait alors des relations extraordinairement suivies et intimes ? Nous n'insisterons pas, faute d'indices concluants, sur l'hypothèse de l'importation transmarine. Le fait de l'origine tardive est mieux établi », *Les origines du culte des martyrs*, p. 302. Non è chi non veda, di primo acchito, qual valido suffragio a tale ipotesi arrechino le luminose indagini del nostro La Piana sulla composizione etnica e sull'avvicendarsi al potere dell'uno e dell'altro gruppo, nella comunità cristiana di Roma nel secondo e nel terzo secolo.

(2) Rom., XV, 32 (originale, συναναπαύσωμαι); Lc. XVI, 24 (καταψύχω); Atti III, 20 (or. ἀνάψυξις); II. Tim., I, 16 (or. ἀναψύχω).

(3) Chi, come il Cumont (*Les religions orientales dans le paganisme romain*, cf. IV, fine), scorge nell'uso idiomatico e nel retaggio fantastico del « refrigerium » cristiano una eco delle raffigurazioni escatologiche egiziane, dimentica che questa tipica parabola lucana, con le immagini del fuoco e dell'acqua, è concepita secondo motivi familiari all'apocalittica popolare del giudaismo, nell'epoca neotestamentaria. « Di là, descrive il veggente del I Enoch, XXII, 1 e s., mi trasferii in un altro luogo, ed egli mi additò ad occidente una grande ed alta montagna, di dura roccia. V'eran là quattro località cavernose, profonde e sottilmente levigate. Tre di esse erano oscure ed una luminosa: in mezzo, c'era una fontana d'acqua » (Charles, *Pseudepigrapha*, 202).

(4) Dal momento in cui Paolo dettava il cap. XI della sua prima lettera ai Corinti attraverso la *Didachè*, Plinio, Giustino, fino a Tertulliano.

la celebrazione dell'agape. Quando Tertulliano scriveva nel 197 (1) il suo *Apologetico*, l'agape cristiana non era ancora designata col nome tecnico di *refrigerio*. Implicava, sì, una funzione di assistenza fraterna e di beneficenza collettiva, che poteva essere espressa con la metafora della *refrigerio*: ma qualsiasi interpretazione mistica ed escatologica di simile « rinfresco », qualsiasi cioè raddoppiamento di metafora su metafora, erano fuori delle visuali dello scrittore. Il quale poteva, impunemente, designare, nel medesimo periodo del suo memorando capo trentanove, col nome di *agape* la umanitaria imbandigione cristiana, che già san Paolo aveva disciplinato a vantaggio dei meno abbienti, e con l'immagine del *refrigerium* la possibilità così offerta ai poveri della comunità, di partecipare al medesimo desco dei fratelli nella speranza e nella prova (2). Non si vuole dire con questo che fin da allora, sulla scorta della escatologia realistica ereditata dall'apocalittica giudaica, Tertulliano non si immaginasse come un *refrigerium* l'al di là (3). Ma si vuole escludere l'esistenza di una qualsiasi connotazione di valore commemorativo e di suffragio nella celebrazione agapica. Escatologia e prassi liturgica non si incontravano ancora in altro che, caso mai, nella consapevolezza del valore prefigurativo dell'imbandigione fraterna.

Ma dopo, bruscamente, non è più così (4). Il vocabolo *refrigerium* e i vocaboli connessi vanno assumendo un tutt'altro valore in Tertulliano, e, attraverso lui e per virtù sua, in tutta la società

---

(1) Nulla abbiamo da aggiungere, nulla da eccepire, alla cronologia degli scritti tertullianei, quale l'abbiamo seguìta nel nostro volume *Il Cristianesimo nell'Africa romana*.

(2) « Cena nostra de nomine rationem sui ostendit : id vocatur quod *dilectio* penes Graecos. Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est, pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque *refrigerio* isto iuvamus, non qua penes vos parasiti affectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi, sed qua penes Deum major est contemplatio mediocrium » *Apol.*, XXXIX, 16, Ed. Waltzing, p. 110.

(3) Nel medesimo *Apologetico*, al c. XLIX, Tertulliano argomenta *ad hominem* contro i pagani : « falsa nunc sint quae tuemur et mentio praesumptio, attamen necessaria ; inepta, attamen utilia : siquidem meliores fieri coguntur qui in iis credunt metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii ».

(4) Ecco una numerazione, crediamo completa, cronologicamente distribuita, dei passi tertullianei nei quali occorrono i termini *refrigerare*, *refrigeratio*, *refrigerium* : *Apol.* XXXIX, XLIX ; *De test. an.* 4 ; *Ad ux.*, II. 6. 8 ; *Adv. Mar.*, II. 17 ; IV. 16 ; *De virg. vel.*, 9 ; *Ad Scap.*, 4 ; *De Fuga*, 12; *De an.*, 25, 33, 43, 51, 58 ; *De res. car.*, 17, 23, 30, 39. 63 ; *Adv. Prax.*, 16 ; *De mon.*, 10 ; *De jein.*, 10. « C'est un terme favori de Tert. » commenta il Waltzing ad *Ap.* XXXIX.

credente occidentale. Tipico l'uso che ne compare in quella ardita rivendicazione dell'unicità del connubio cristiano nella quale Tertulliano, già spinto dalla polemica antimarcionitica alla sequela del Paracleto, tenta di rifarsi col suo rigorismo pratico del suo eudemonismo escatologico. Egli insiste sull'obbligo del coniuge superstite di sentirsi avvinto al defunto dalla stessa somma di reminiscenze e di speranze che fanno della morte una parentesi di attesa in vista della prima risurrezione parusiaca: «enim vero et pro anima eius orat, et *refrigerium interim adpostulat ei*, et in prima resurrectione consortium... Si credimus mortuorum resurrectionem, utique tenebimur, cum quibus resurrecturi sumus, rationem de alterutro reddituri» (1).

La presenza di quel pregnante avverbio temporale, *interim*, ci fa constatare come la nozione del *refrigerium*, vincolo carismatico col trapassato, in attesa della palingenesi trionfale vagheggiata dal millenarismo, era, in Tertulliano e nei suoi compagni di fede, strettamente vincolata alla escatologia realistica. E ci consente anche, col suo ritorno uniforme in un passo centrale dell'*Adversus Marcionem*, di cogliere sul vivo le preoccupazioni polemiche sotto l'efficacia delle quali tale nozione si era venuta nettamente delineando.

L'eretico del Ponto, aveva dovuto spiegare tutto il virtuosismo della sua dialettica sofistica (2), per cancellare dalla parabola di Lazzaro, ch'egli trovava nel suo Luca, ogni carattere realistico e per ridurla ad una significazione puramente spiritualistica, confacente al suo sistema (3). La bisogna non era agevole. Marcione se ne era sbrigato appigliandosi al particolare che il ricco sepolto negli Inferi era stato in grado di vedere l'ex-mendico tripudiante nel grembo di Abramo e di interpellare il grande patriarca in persona. Dunque, ne aveva concluso, l'uno e l'altro, il reprobo e il giusto, si trovano in una grande propinquità, nella possibilità di guardarsi a vicenda e

---

(1) *De monogamia*, 10.

(2) Abbiamo qualche ragione per pensare che se possedessimo l'esegesi evangelica e paolina di Marcione, potremmo aggiungere uno *specimen* tipico a quella sofistica asiatica del secondo secolo, di cui il Boulanger, fra i più recenti, ha tentato una rievocazione così eloquente (*Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au II siècle de notre ère*. Paris, 1923, I.ère partie).

(3) Quanto la parabola si prestasse alla polemica antimarcionitica, appare dal fatto che essa è riprodotta per intiero nel dialogo di Adamanzio περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως (Ed. van de Sande Bakhuyzen, p. 76 e s.), ed è accompagnata da elementari e decisive postille dell'interlocutore ortodosso. Cf. Harnack, *Marcion*, ecc., p. 220.

di parlarsi. Il Dio creatore non sa far altro che riservare ai fedeli della Legge e dei profeti, qualunque sia la loro condotta morale, una contigua dimora infernale (1). Ben diversa la prospettiva cristiana dell'oltre tomba! Un porto d'approdo celestiale, impalpabile e spirituale, come tutto che appartiene al Dio straniero, rivelato da Cristo.

Non doveva essere malafede, e non lo era di fatto, per Tertulliano mostrare l'arbitrarietà dell'esegesi proposta da Marcione alla parabola lucana: ma era indubbiamente sgradevole contrapporre all'escatologia ultraspiritualistica di Marcione quella sensibile e realistica della fede comune. E pure occorreva farlo. E Tertulliano era di quei temperamenti che affrontano le situazioni difficili, esasperandone i termini. Marcione aveva collocato *apud inferos* l'*utraque merces* del Dio creatore, *sive tormenti sive refrigerii*. Occorreva delimitare ben nettamente i margini del duplice reame. Il seno di Abramo era la regione, non celeste, ma ad ogni modo di molto superiore alla regione infernale, dove era garantito il temporaneo refrigerio alle anime dei giusti, fino al giorno della grande risurrezione, inaugurante il millenario regno di Dio (2): refrigerio sensibile ed aspettativa cosciente, nel quale e nella quale fedeli viventi e fedeli trapassati si trovavano uniti in una reale solidarietà di mutui sostegni carismatici, in un efficace scambio di assistenze e di suffragi.

Dal momento in cui la polemica antimarcionitica costringe il polemista africano ad individuare più determinatamente i momenti della sua escatologia realistica, la nozione del *refrigerium* cristiano si circoscrive e si concreta. Già nel *de testimonio animae*, chiamando in soccorso la deposizione spontanea dell'anima per trarne suffragio a favore dei due capisaldi dottrinali del cristianesimo, l'unità di Dio e la sopravvivenza della personalità umana oltre tomba, Tertulliano

---

(1) « Marcion... utramque mercedem creatoris sive tormenti sive *refrigerii* apud inferos determinat, eis positam, qui legi et prophetis oboedierint, Christi vero et Dei sui caelestem definit sinum et portum » *Adv. Marc.*, IV, 34, ed. Kroymann, p. 536. Cf. M. Zappalà, *Etica ed escatologia in Marcione*, RR.III, 4, p. 353 e s. Può darsi che il particolare ireneico (E. I, 27, 3) sulla discesa di Cristo agli inferi e sulla salvezza portata ai peggiori delinquenti del Vecchio Testamento sia un capzioso abbinamento della morale marcionitica del perdono a questa raffigurazione indiscriminata dell'escatologia realistica, di cui Marcione si compiaceva.

(2) « Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, *interim refrigerium* praebere animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat, tunc apparitura caelesti promisione » *Ib.*, p. 537.

non aveva sdegnato di evocare il rito del *refrigerium* pagano, i *parentalia*, con tutto il loro grasso accompagnamento di pantagrueliche imbandigioni (1). Non gli era nè pur passato per il capo che il rito pagano potesse in qualche modo equipararsi ad un rito cristiano. La *coena* cristiana era *refrigerium* per i vivi, per i poveri cioè della comunità, che trovavano nella mensa comune l'arra della rivendicazione nel Regno, non era *refrigerium* per i defunti. Non era stata diversa la prassi all'epoca di San Paolo. Anche allora l'agape era un rito sociale, non un rito funerario: funerario, caso mai, era il battesimo vicario.

Dopo la polemica antimarcionitica non è più così. Il destino sensibile dei trapassati, nel periodo che intercorre fra la morte e la prima risurrezione, occupa un posto cospicuo nelle preoccupazioni dell'apologista. Esempio tipico quel tratto del *de anima*, dove, evocando nuovamente la parabola di Lazzaro, Tertulliano fa la più realistica pittura delle sanzioni d'oltre tomba e della capacità dell'anima di sperimentare, nell'al di là, piacere o pena, sensibili (2). La parabola lucana era divenuta il suo cavallo di battaglia.

Non soltanto per lui e non soltanto per la dimostrazione della *passibilità* fisica dei trapassati. La trasmissione africana del testo latino della parabola di Lazzaro offre delle singolari peculiarità. Il versetto 25 è dato, nei *Testimonia* ciprianei così (3): « comme-

---

(1) « Profiteris (T. interpella l'anima) et vitae incommodum et mortis beneficium. Vocas porro securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteis tibi potius parentans ad busta recedis, aut a bustis dilutior redis. At ego sobriam tuam sententiam exigo ; misellos vocas mortuos, cum de tuo loqueris, cum ab eis longe es. Nam in convivio eorum, quasi praesentibus et conrecumbentibus sortem suam exprobare non possis. Debes adulari propter quos laetius vivis. Misellum ergo vocas, qui nihil sentit ?... Terram gravem imprecaris, et cineris penes inferos tormentum. Aeque ex bona parte, cui gratiam debes, ossibus et cineribus eius *refrigerium* comprecaris, et ut bene requiescat apud inferos cupis » (*De test. an.*, 4). Ateneo nel suo Δειπνοσοφισταί (Ed. Kaibel, 640 v., 663 f.) dà il nome di ματτύη a πὰν πολυτελὲς ἔδεσμα.

(2) « Dolet apud inferos anima cuiusdam, et punitur in flamma, et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solatium roris. Si quid tormenti sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae », *De an.*, 7.

(3) Veramente l'Hartel ,nella sua edizione del *Corpus* viennese (I, 165), fondandosi, come sempre, sui codici sessoriano e wurzburgese a preferenza di tutti gli altri, elimina dal riferimento quella che è per noi la rimarchevole peculiarità (« commemorare quoniam percepisti bona in vita tua, Lazarus autem mala, nunc hic *consolatur*, tu autem cruciaris »). Ma mai come in questo caso i criteri editoriali dell'Hartel, già giustamente censurati, si rivelano più difettosi. Sulle varianti del passo nelle versioni latine pregeronimiane, v. Sa-

morare quoniam percepisti bona in vita tua. Lazarus autem mala: nunc hic *rogatur*, tu autem *doles* » « qui ora egli è invocato, tu ti lamenti ». Il contrasto delle due situazioni sembra aver assunto una delineazione più marcata, si direbbe sotto l'azione di situazioni concrete, rese familiari alla fantasia dei fedeli dalla pratica dei rapporti carismatici fra viventi e trapassati nella comunione della Chiesa. L'uso neotestamentario molto variato, di παρακαλέω, rendeva indubbiamente possibili e legittime le due accezioni. Ma è del tutto arbitrario argomentare che la preferenza data in Africa al *rogari* sul *consolari* di Lazzaro implica già l'uso dell'invocazione ai trapassati beati?

Ed ecco che proprio qui, trattandosi di un uso il cui ricordo è affidato sopra tutto a residui monumentali, come quanto siamo venuti dicendo può servire di guida agli archeologi, che si occupano di antica epigrafia cimiteriale cristiana, così la testimonianza epigrafica dà un eloquente suffragio alla nostra esplorazione letteraria.

Ci riferiamo, in particolare, ad una iscrizione romana, a quella di Sozonte, la quarta rinvenuta nel cubicoletto dipendente dalla galleria o ambulacro di Marcianite (1). Vi si commemora il « benedictus Sozon », con questa invocazione augurale e impetratoria:

BERUS (*monogramma*) ISPIRUM
IN PACE ET PET PRONOBIS

« verus Christus spiritum tuum accipiat in pace et pete pro nobis » (2). L'epigrafe è piena di significato e viene a dare una conferma impressionante ai collegamenti che, sulla scorta dell'uso tertullianeo di *refrigerium* e dei termini cognati, noi siamo venuti tentativamente cogliendo fra polemica antimarcionitica e prassi funeraria cristiana. L'occhio linceo del De Rossi aveva intraveduto i possibili riferimenti, egli che veramente dei rapporti fra storia del cristianesimo ed archeologia era dominatore intuitivo ma ugualmente sovrano: « perchè l'epiteto *verus* aggiunto al *Christus*? Parmi che quivi si faccia allusione e protesta contraria all'eresia di Marcione e dei Mar-

batier, *Bibl. Sacr. Latinae Versiones antiquae seu vetus Italica*, III, 339. Da segnalarsi la dizione agostiniana: « fili, ait, memento quia recepisti bona in vita tua: Lazarus autem mala; nunc autem hic requiescit, tu vero torqueris » (In Ps., 85).

(1) La illustrò, da par suo, il De Rossi nel « Bullettino » del 1873: *Epigrafi rinvenute nell'arenaria tra i cimiteri di Trasone e dei Giordani sulla via Salaria Nuova*, p. 71 e ss.

(2) Il pensiero ricorre spontaneo all'epigrafe di Januaria nel cimitero di Callisto: « Bene refrigera et roga pro nos ».

cioniti, i quali fingevano un Cristo non vero e reale, ma fantastico: talchè Tertulliano tanto dovette scrivere sulla virtù della persona umana e della carne di Cristo. Questo indizio conferma l'iscrizione essere in circa anteriore al concilio niceno, quando l'eresia ariana fece dimenticare le eretiche fantasie dei marcioniti e proclamare il Cristo *Deum verum ex Deo vero*: nell'età post-nicena sarebbe stato scritto *verus Deus Christus*, non *verus Christus*».

Il nostro rapido *excursus* sull'idioma tertullianeo corrobora ed amplia la divinazione del De Rossi. È sotto l'azione e la reazione della escatologia marcionitica che il realismo ortodosso inerente alla raffigurazione del destino d'oltre tomba, del collegamento dei superstiti con i trapassati, delle forme di comunicazione fra gli aspettanti in vita o nel «refrigerio» la grande palingenesi, si concreta e si circoscrive. La vecchia agape fraterna, espressione sensibile della nuova solidarietà sociale che il cristianesimo aveva introdotto nel mondo, si trasforma automaticamente in uno scambio di assistenza fra viventi e defunti. Assume così decisamente quelle forme grezze e profane di *parentalia*, che la comunità postcostantiniana dovrà faticare non poco per estirpare dalla predilezione istintiva della massa.

È lecito segnalare tutto ciò agli archeologi quando si accingono ad illustrare le memorie monumentali dei *refrigeria* commemorativi?

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

RECENSIONI

F. R. Tennant. *Philosophical Theology.* Vol. I. The Soul and its Faculties. Cambridge, University Press, 1928 ; pp. xvi-422.

« Quest'opera è peculiarmente destinata ai cultori di teologia filosofica, o di quelle zone della filosofia che investono il fondamento concettuale della religione : il terreno cioè usualmente e meno propriamente definito, filosofia della religione. Ma essa cointeressa così da presso l'ambito della psicologia e della epistemologia che si spera possa riuscire non disutile a quanti leggono di queste cose senza un predominante interesse alle loro ripercussioni teologiche. La perfetta credenza in Dio è mediata dalla conoscenza dell'io, degli uomini, del mondo. E la condizione concettuale della teologia, la ragionevolezza delle convinzioni teistiche, vanno valutate alla luce di questa conoscenza, della sua natura, dei suoi presupposti, del suo scopo, della sua validità. Questo volume pertanto tratta dell'io umano e delle funzioni mentali dell'individuo sociale, implicite nel pensiero scientifico e teologico. Sarà seguìto da un secondo volume, nel quale la interpretazione teistica dell'universo sarà discussa, alla luce dei prolegomeni qui enunciati e mercè il soccorso delle conclusioni cui gli studî propedeutici qui condotti, sembrano far capo ».

Così, con la consueta perspicuità delle sue enunciazioni, il teologo di Cambridge, di cui son ben noti i lavori sulla dottrina del peccato, nella prefazione. E l'ambito delle indagini qui perseguite ne è chiaramente tracciato : ambito di esplorazione preliminare sul fatto della conoscenza razionale e sulle leggi che ne disciplinano il processo. In armonia con le più salde tradizioni della speculazione anglosassone, la gnoseologia del Tennant si attiene aderentemente al fondamento sensibile della conoscenza umana e si professa oggettivistica, non senza però illuminare con scrupolo quasi pedante l'apporto del soggetto alla elaborazione dell'idea e della categoria : soggetto non individualisticamente considerato, ma còlto nello sviluppo della sua attività e sotto la ripercussione dell'ambiente, quale ce lo dà la vita associata. « La metafisica dello spirito, in quanto rappresenta un fine teoretico, e non semplicemente un provvisorio strumento pratico, può solamente costruirsi sulla base della scienza empirica degli spiriti » (p. 3). Ecco il principio animatore di queste indagini, nelle quali il Tennant porta una cautela erudita e una coscienziosità misurata, che lasciano intuire quale posto egli si riserva

nel compito cn'egli assegna, in una nota di strano sapore, alla gnoseologia dell'avvenire: « si deve riconoscere che, avendo assegnato alla matematica il valore di paradigma della conoscenza, Platone fu l'Adamo di una stirpe di filosofi aprioristici, e il suo, fu il *peccatum originale* . Può darsi che un giorno, un genio di gran levatura, un nuovo Adamo filosofico, verrà a riscattare l'*ordo cognoscendi* e a foggiare il primo sistema completo di schietto tipo empirico. Finora solamente imprese parziali di tal genere sono state compiute, a cominciare dalla incompleta alienazione di Aristotele dal platonismo » (p. 8). Naturalmente tale riscatto è molto lontano. Il Tennant deve indugiarsi a riscattare tutte quelle forme di soggettivismo di cui trova impregnata l'atmosfera filosofica intorno a sè. E lo fa con larghissimi riferimenti ai dati della psicologia, nella quale riconosce e confessa la sua dipendenza tributaria dal Ward. Naturalmente è in questa sezione preliminare della sua esposizione teologica che il Tennant ha occasione di formulare il suo concetto della esperienza religiosa e delle sue prime concrete espressioni. La dottrina del « numinoso » è da lui ricordata con forse eccessiva sobrietà e criticata con forse eccessiva disinvoltura (p. 506 e ss.). L'esperienza mistica sopra tutto è trattata con sommario disdegno, come del resto era da attendersi da un critico, per il quale conoscenza è essenzialmente trasformazione concettuale di dati sensibili. Ma, ad ogni modo, nel suo complesso, il forte lavoro del Tennant costituisce una sintesi istruttiva e solida di contro al dilagare del soggettivismo e parecchi teologi cattolici potranno, volendo, farne lor pro. Un *lapsus* deplorevole ci è parso, a p. 200, l'attribuzione a Sant'Agostino della definizione della verità propria del tomismo.

E. Buonaiuti.

Hans Leisegang, *Denkformen.* Berlin, De Gruyter, 1928.

Quando nel 1923 il Leisegang pubblicò il suo saggio *Der Apostel Paulus als Denker*, fu, nel campo della teologia evangelica, una levata di scudi. Adolfo Jülicher sentenziava per tutti nella « Deutsche Literaturzeitung » (1924, p. 109): « noi vecchi, che non siamo disposti a sbarazzarci della logica tradizionale, rimaniamo sbigottiti dinanzi alla sconfinata stranezza di questa presentazione paolina e cominciamo a nutrire preoccupazioni per il Vangelo. La Dio mercè, il Leisegang non si è pronunciato in alcun modo sulla tecnica concettuale di Gesù! » Il verdetto voleva essere sarcastico e provocatore. Il Leisegang risponde ora con altrettanto sarcasmo e accetta, abbondantemente, la provocazione. Al teologo domanda, beffardo, se sia mai in grado di comprendere quel che legge nel Vangelo (p. 88 n.)! Studiando poi con larghezza la formazione del pensiero hegeliano e la campagna giovanile di Hegel contro la valutazione kantiana della morale di Gesù, interpretazione

designata da lui come tipicamente anticristiana, il Leisegang (p. 144 e s.) ha modo di lasciare intendere che cosa pensi delle « forme concettuali » in cui si esprime l'insegnamento evangelico. Infine, prendendo il coraggio a due mani, non solamente riproduce, in uno dei capitoli di questo grosso volume, ampliato e precisato, il saggio paolino che aveva provocato lo scandalo inorridito dello Jülicher, ma porta senz'altro il suo iconoclastico sprezzo della logica tradizionale in sede filosofica e investe in pieno la validità di tutte le costruzioni ideologiche, riducendole ad alcuni tipi costanti ed uniformi, la cui molteplicità è di per sè la negazione di ogni assolutezza.

È, un po', la tentazione cui va automaticamente soggetta ogni mentalità storica al cospetto delle sistemazioni metafisiche. Il Leisegang vi si abbandona, con una specie di ebbrezza. « Il più terribile nemico della filosofia — afferma egli aforisticamente nella conclusione (p. 454) — è la sua propria storia ». Ed è vero. Ma non è tutto il vero. Perchè c'è da domandarsi se la stessa constatazione dei motivi ricorrenti e delle posizioni monotonamente invariabili sullo scenario della speculazione, non può trasformarsi, da motivo di diffidenza scettica, in motivo di giustificazione assoluta, nel quadro globale dello sviluppo e della organizzazione spirituale della vita associata, sol che si riesca a vedere a quale « dialettica » soggiacente ai fattori operanti in grembo alla società, obbediscano le epifenomeniche « dialettiche » delle varie *Denkformen*.

Non vediamo che il Leisegang sia andato così a fondo in questa sua analisi della morfologia del pensiero umano: la teleologia delle forme concettuali gli è estranea. Quando, nelle pagine finali, accenna, molto fugacemente del resto, al tentativo di assegnare fattori etnici a ciascuna specificazione metafisica, si pronuncia nettamente per la negativa.

Ma, in cambio, la sua nomenclatura delle « forme concettuali » è sottile e largamente documentata. Il suo saggio del resto si ricongiunge a tutta una serie di lavori recenti succedutisi in Germania negli ultimi anni, che egli spesso ricorda e valuta nel capitolo introduttivo, dal Cassirer e dallo Jaspers, ad Ernest Hoffmann e a Julius Stenzel.

Per « forma concettuale » asserisce il Leisegang, « io intendo l'insieme organico dei tratti costitutivi di una capacità cogitante, quale si ricava dall'analisi delle idea trasmesse di un individuo e quale si può riscontrare analogo, come identico complesso, in altri » (p. 9). Di tali forme egli enumera i tipi e fissa i connotati: sistemi ciclici, sistemi lineari procedenti per biforcazioni, sistemi abbraccianti l'universo in un raggio curvo, nei quali il termine deve rappresentare un riassorbimento nel principio e sistemi a piramide, la cui base rappresenta la indefinita dispersione del vertice. Quanto tale classificazione si tradisca, in concreto, viziata di semplicismo, può arguirsi dagli strani avvicinamenti a cui costringe: vediamo così Eraclito avvicinato a S. Paolo, e Kant ricollegato quasi alla tradizione della Scolastica. Quanto nella sua comparazione

il Leisegang proceda ancora con criteri schematici di filosofo, sordo ai motivi tipici della religiosità, appare dal suo aperto negligere, ad esempio, le previsioni escatologiche, che disciplinano il pensiero soteriologico ed antropologico in passi come quel capo V della lettera ai Romani, di cui il Leisegang fa tanto uso, non vedendo però, come qualche brusco passaggio di pensiero, come fra i vv. 12 e 13, dovuto alla foga dello scrittore, fa apparire più... « ciclica » una trama concettuale che, quanto meno, non manca di qualche elemento « geradlinig ». Quanto anche egli, fondamentalmente inconseguente, ricada in uno dei tipi analizzati e quindi vulnerati, appare dalla celebrazione della forma definita come « Kreis von Kreisen » a cui appartiene, come massima espressione, secondo lui, la filosofia hegeliana. Chiudendo il suggestivo volume, ci si domanda appunto se la conclusione legittima di una esposizione così geniale e così organica, non sarebbe stata una riduzione delle singole forme mentali ad attitudini elementari dello spirito associato, nelle quali e per le quali si concretano e si soddisfano altrettante esigenze del vivere aggregato, in determinati momenti e in determinate evenienze.

E. Buonaiuti.

Erik Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1926. [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. T., 244].

Siamo in ritardo nel segnalare questa preziosa e scrupolosa raccolta, che costituisce una pingue miniera di dati e di parallelismi per chiunque studia le espressioni tecniche del monoteismo nel cristianesimo e nei movimenti religiosi affini. Ma preferiamo apparire ritardatari, anzichè passare in oblio una pubblicazione così rimarchevole. L'A. stesso ci confessa nel preambolo la genesi della sua fatica: raccogliere di su l'epigrafia cristiana le iscrizioni con l' εἷς θεός e interpretarle. Poi l'andamento del lavoro travalicò i confini inizialmente tracciati. Le formole dell'acclamazione postularono una trattazione più attenta e di rimbalzo i problemi connessi della indagine filologica e storico-religiosa dischiusero nuovi sentieri alla ricerca. L'esplorazione nel campo epigrafico cristiano e la raccolta delle iscrizioni con la menzione dell' εἷς θεός han continuato però a rappresentare il nucleo centrale del volume. L'A. le ripartisce con un criterio geografico: Siria e paesi confinanti; Egitto; gli altri paesi (Asia Minore, Arcipelago greco, Africa, Italia); l' εἷς θεός nelle opere delle arti minori. Intorno a questo nucleo centrale del volume, di cui occupa pressochè un terzo, si sono venute disponendo le esplorazioni collaterali: la formola εἷς θεός e la liturgia; εἷς θεός come acclamazione; εἷς θεός come acclamazione nell'aretalogia; la for-

mola εἷς Ζεὺς Σέραπις; l'uno-quadruplice Dio della teologia iranico-caldaica (v. in proposito l'articolo *Oracles Théologiques*, del Hack-Boulanger nella « Revue Archéologique » del dic. 1928); la formola unitaria del sincretismo; la derivazione giudaica della formola εἷς θεός.

È sufficiente tale enumerazione a far comprendere l'eccezionale valore di questa raccolta, guidata da così sagaci criteri e nutrita di così vasto apparato di indagini da costituire un modello di quegli apporti inapprezzabili che lo studio degli avanzi monumentali può offrire alla evocazione delle esperienze e delle forme religiose. L'A. ha accompagnato la registrazione delle epigrafi, delle formole liturgiche, delle acclamazioni, dei rituali esorcistici, con una copia strabocchevole di note e di dilucidazioni, che finiscono per fare del suo volume un saggio, disorganico se si vuole, ma mirabilmente informato, sulla natura e i parallelismi del monoteismo cristiano. Chi voglia cogliere sul vivo la scrupolosa diligenza con cui il P. si fa ad illustrare le epigrafi ospitate nella raccolta, potrà, fra le centinaia di casi, controllare il commento all'εἷς θεός dell'ipogeo di Trebio Giusto così discusso dai nostri archeologi (p. 79), o l'illustrazione del termine Ζῶντες dell'epigrafe di Ruwehâ del 385 (p. 18). Chi poi voglia rendersi conto delle molteplici manifestazioni dell'antica vita ecclesiastica, che, attraverso questa esplorazione nei formulari, trovan luce e spiegazione, dovrà seguire l'A. nella minuta segnalazione delle antiche acclamazioni monoteistiche e delle loro parafrasi.

L'utilizzazione del denso volume è facilitata, non solamente dagli indici, bensì anche da una felice ricapitolazione finale, che è anche un bilancio e una sintesi.

E. Buonaiuti.

Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. III. Der Westen. Tübingen, Mohr, 1928.

Con una sollecitudine, che è essa stessa un omaggio devoto alla memoria dell'insigne studioso, l'attività del quale negli ultimi anni di sua vita si era fatta quasi febbrilmente impaziente, a poco più di due anni di distanza dalla morte di Carlo Holl, i colleghi e i discepoli hanno ultimato questa raccolta di saggi attinenti alla storia della Chiesa, che l'autore medesimo aveva iniziato nel '21 col volume su Lutero. La raccolta è stata divisa in due grandi sezioni: oriente ed occidente. Naturalmente sotto la distinzione geografica è scomparso ogni altro raggruppamento cronologico o per argomenti. Questo grosso volume dedicato all'occidente ecclesiastico comprende non meno di ventisei saggi, i temi dei quali vanno dai caratteri di Tertulliano come scrittore, dal luogo e dal tempo di origine dello pseudo-tertullianeo *Adversus Marcionem*, e dalla evoluzione spirituale di Sant'Agostino, fino al modernismo e

all'antroposofia steineriana. Può darsi che in vista del rigore scientifico, col quale qui le indagini letterarie e teologiche intorno a documenti del primitivo pensiero cristiano sono condotte, qualche lettore trovi troppo disparata la raccolta e troppo disuguale il valore dei singoli saggi. L'Holl, se era un editore impeccabile di testi patristici (il suo volume della raccolta di Berlino, quello con il *Panarion* e l'*Ancoratus* di Epifanio è dei più scrupolosi), se era un esploratore sagacissimo della vita religiosa nel monachismo bizantino e un valutatore sagace dello sviluppo speculativo della chiesa antica, era anche un rappresentante appassionato dell'apologetica riformata. Tale spirito e tale passione trapelano apertamente in alcuni saggi polemici, come quello, l'ottavo, sul concetto di *iustitia Dei* nell'esegesi biblica occidentale preluterana, tutto rivolto contro la classica opera del Denifle. Non diremo che questi saggi polemici siano i più conclusivi. La concezione e la documentazione del Denifle rimangono una delle cose sue più imponenti. Ad ogni modo i raccoglitori dei saggi dell' Holl non potevano fare a meno di ospitare in questi volumi anche qualcuno degli studi minori, nei quali il compianto docente di Berlino diè prova della versatilità del suo ingegno e della ampiezza della sua preparazione. In calce al volume, i raccoglitori hanno dato un elenco completo degli scritti dell'Holl, e il Lietzmann vi ha aggiunto una commemorazione che è un ampliamento di quella tenuta all'indomani della morte (v. RR. III. 302).

E. Buonaiuti.

Luigi Salvatorelli, *San Benedetto e l'Italia del suo tempo.* Bari, Laterza, 1929.

Dopo il San Francesco, questa biografia di San Benedetto. Le commemorazioni centenarie hanno offerto il destro al Salvatorelli di dedicare le sue eccellenti qualità di evocatore ad argomenti agiografici. E lasciando momentaneamente da parte le sue esigenti attitudini critiche, per lasciare libero il campo alle sue attitudini artistiche, egli ha mostrato e mostra ancora una volta, in maniera anche più eloquente, la virtù di sapere efficacemente inquadrare una figura di santo, sullo sfondo delle condizioni ambientali e dei precedenti similari. È troppo sottile valutatore di documenti religiosi il Salvatorelli, per non avvertire quanto copiosamente l'apporto del lavorìo leggendario si faccia sentire nella prima e principale fonte per una biografia di San Benedetto, il secondo libro dei dialoghi gregoriani. Ma la natura del lavoro ch'egli si era proposto di compiere non esigeva affatto ch'egli indagasse matematicamente l'alterazione subìta dai fatti nel mezzo secolo abbondante interposto fra l'opera del santo e la narrazione edificativa del pontefice. Ed egli si è rifatto di quella che può apparire una lacuna ad un senso critico poco discreto, con una pittura veramente magistrale del momento storico in cui

cade l'istituzione benedettina e con una descrizione sobria ma seducente dei luoghi in cui questa gettò le sue prime radici. L'analisi della Regola è fatta con una penetrazione di cui un consumato benedettino potrebbe andar fiero. Il Salvatorelli avrebbe forse potuto utilmente largheggiare in raffronti fra le prescrizioni benedettine e quelle delle regole monastiche precedenti. Il Butler ha offerto dati numerosi per una comparazione di questo genere. Ma forse proprio per ciò il Salvatorelli si è rifiutato di portar vasi a Samo, e la sua esposizione, agile e colorita, ne è rimasta scorrevole e limpida, come egli la vagheggiava. I lettori, che saranno certamente numerosissimi, glie ne saranno grati.

E. Buonaiuti.

Alfred Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus*. Münster i.W., Aschendorff, 1928. [« Biblische Zeitfragen », XII F. 8-10 H.].

Riportandosi, nelle prime pagine del suo lavoro, al saggio del Deissmann sulla formola neotestamentaria « in Christo Jesu », l'A. designa il Deissmann come quegli che si è « schierato da parte protestante col più fervido zelo per il riconoscimento di una *Christusmystik* in Paolo » (p. 9). L'A., professore all'Università Cattolica di Würzburg ed evidentemente ecclesiastico (il volumetto reca l'approvazione della curia di Münster) non dissimula la sua utilizzazione dei critici extracattolici, il parziale accoglimento delle loro conclusioni. In pari tempo egli si rivela seguace zelante del rinnovamento liturgico che muove da Maria Laach : disposizione cotesta di spirito singolarmente propizia per cogliere, nelle sue radici, le presupposizioni carismatico-realistiche della mistica paolina. A questo si aggiunga che egli tradisce una severa formazione teologica, e si valuterà subito convenientemente il rigore logico e la lucidità espositiva con cui, spigolando ordinatamente nell'epistolario genuino dell'apostolo, il W. ricostruisce lo sviluppo e delinea i caratteri della cristomistica di Paolo, passando successivamente in esame le sue formole, la sua essenza, il suo divenire, la sua individualità. Naturalmente il saggio ha un'andatura polemica : contro la tendenza dei critici di sinistra a ravvicinare esageratamente la esperienza mistica paolina a quella della misteriosofia ellenistica, l'A., con molta accortezza, ne scopre i tratti differenziali nelle sue preoccupazioni etiche e nelle sue visuali escatologiche. Cosa che anche noi abbiamo fatto molto spesso, insistendo, più di quel che il W. non faccia, sui criteri pragmatici e sugli interessi associati che presiedono, in Paolo, alla disseminazione della sua dottrina.

E. Buonaiuti.

La vita di Cola di Rienzo, a cura di Alberto M. Ghisalberti, Roma, Olschki, 1928, LXXX-180 pag., in 8°, Lit. 30.

Da quando Andrea Fei tipografo braccianese la dava per la prima volta in pasto alla curiosità degli eruditi, nell'estate del 1624, ad oggi, son trecento anni circa che la vita di Cola di Rienzo dell'anonimo trecentesco non cessa di essere per gli studiosi del nostro medioevo romano, uno dei documenti più vivi ed interessanti cui si debba ricorrere, non a solo scopo erudito, per partecipare, attraverso una prosa ancor oggi vigorosa ed efficacissima, alla turbinosa vicenda del tribuno di Roma. Oggi, mentre altri attende a ripubblicare l'edizione critica dell'intera cronaca per la prima volta edita dal Muratori, Alberto M. Ghisalberti, sulle orme del Fei, ripubblica in una signorile edizione quei capitoli di essa nei quali è contenuta appunto la narrazione delle epiche vicende di Cola. Il G. pone a base della sua edizione il ms. corsiniano 1671 della R. Biblioteca dei Lincei che più degli altri, per la semplicità della sua grafia, si prestava a mettere la vita a diretto contatto con un largo pubblico. Un codice casanatense, uno della Vittorio Emanuele, uno della Biblioteca Lancisiana hanno servito più dei molti altri, dei quali peraltro il Ghisalberti si mostra ottimo conoscitore, a controllare il manoscritto da lui prescelto — con ineccepibile criterio — come base della sua edizione. Il Ghisalberti ha fatto precedere al testo una amplissima introduzione nella quale le edizioni precedenti della cronaca — parziali o totali — la tradizione manoscritta del testo e tutti in genere i problemi storici e critici sollevati dalla vita e dalla cronaca da cui è tratta, sono da lui vagliati e trattati con diligenza e perspicuità. Esaminati tutti gli argomenti sollevati in pro e contro l'autenticità della cronaca, il G. si pronuncia decisamente — e non a torto — per l'autenticità, studiandosi in seguito, attraverso una sottile indagine del dialetto in cui è redatta la cronaca, di portare un po' di luce nell'arduo problema dell'autore della cronaca che il Ghisalberti è indotto a immaginarsi romano, sia pure di elezione, e forse medico di professione.

Come si vede se l'edizione del Ghisalberti non è propriamente una edizione critica, ne offre tuttavia tutte le garanzie e questo fatto, unitamente alla signorilità dell'edizione, fa sperare, per il volume, il più lusinghiero dei successi. M. Niccoli.

Alexandre Vinet, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*. Ouvrage publié d'après les éditions originales avec adjonctions tirées d'un manuscrit inédit par Aimé Chavan ; suivi de deux articles de Vinet et précédé d'une préface par Ph. Bridel. Genève, Payot, 1928.

Nella storia dell'evangelismo moderno, che, noi diremmo, è tutta nell'aspirazione sua inconsapevole a recuperare i valori carismatici e disciplinari smarriti nella ribellione a Roma, Alessandro Vinet occupa una posizione di precursore, che in nessuno dei suoi copiosi

scritti risulta così appariscente come in questo saggio, col quale egli, nel 1839, vinceva il concorso bandito, da parecchi anni prima, dalla « Société de la morale chrétienne ». Trattato con quella larghezza di visuali e con quella sottile penetrazione psicologica e religiosa che gli erano familiari, il tema offriva al Vinet il destro di enunciare schiettamente quelle che erano le sue intime convinzioni, sui doveri di proselitismo della coscienza credente e sul diritto di questa al cospetto dei poteri pubblici. Il suo riconoscimento dei torti della Riforma in questo campo era aperto e leale: « la chiesa di Stato propriamente detta, egli scriveva, è un ritrovato della Riforma, quando, spaventata dei propri stessi principi, li negò di fatto dopo averli proclamati a parole. La Riforma, separandosi dalla Chiesa romana, la quale non era nè la moltitudine nè il potere civile, dovette, per trovare una testa, rivolgersi al popolo o al potere civile. Il suo principio la spingeva verso il popolo: ma, in genere, non osò. E per avere un'autorità presente e visibile, si rivolse al potere, che creò vescovo. Ecco il carattere delle chiese di Stato: le quali si riducono a questa formola: « episcopato del governo civile » (p. 365 e s.). A questa diagnosi che non mancava davvero di coraggio sulla penna di un evangelico nel '40, corrispondeva una prognosi altrettanto netta e incisiva. Il Vinet la riassumeva felicemente nella prefazione alla traduzione tedesca del suo saggio, nella quale, rivendicando la sua dottrina dell'assoluta separazione della chiesa dallo Stato dalle critiche di cui era stata oggetto, ribadiva con energia le sue formole: « è stata segnalata come una enormità questa formola: se lo Stato ha una coscienza, io non ne ho punto. E pure tutta la mia tesi è in quella formola: e se essa è una enormità, l'idea di un regno spirituale, l'idea della autonomia della coscienza lo sono altrettanto... si è detto che io materializzo lo Stato. Niente affatto. Io ho semplicemente sottratto al suo dominio quella metafisica dei costumi che è la religione... (p. 8). È impossibile accordare qualcosa alla società senza accordarle tutto, o rifiutarle qualcosa senza rifiutarle tutto. Giammai, in verità, una religione che contrae alleanza col potere civile ha avuto, o ha potuto avere l'idea di un suicidio di questo genere. Ma comunque, consentendo a tale alleanza, ha consacrato il principio che la società possiede una competenza religiosa: e quanto essa accorda in materia alla società, lo toglie virtualmente a sè stessa, ponendole nelle mani l'elsa della spada spirituale, e lasciando alla sua discrezione la propria indipendenza... Il sacrilegio e l'adulterio sono i due caratteri di tale alleanza, secondo che si riguarda o lo Stato che ha manomesso un deposito inviolabile, o la Chiesa che l'ha abbandonato » (p. 226, 233). Così scriveva l'evangelico Vinet, nel 1839.

E. Buonauiti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Un'abbazia cisterciense. – Parecchie ragioni soccorrono perchè segnaliamo qui con la massima sollecitudine l'eccellente monografia che un allievo del Focillon ha consacrato alla seconda figlia di Citeaux, Pontigny (*Pontigny*, abbaye cistercienne, par Georges Fontaine, Leroux, 1928) Innanzi tutto la riforma cisterciense segnò la più vasta reviviscenza dell'ascetismo organizzato nel Medio Evo e, attraverso Gioacchino da Fiore, dischiuse l'adito al movimento dei minori. Ogni contributo pertanto recato alla illustrazione dei suoi caratteri e della sua efficienza è un sussidio cospicuo alla conoscenza della cristianità medioevale. In secondo luogo Pontigny fu la badia madre della nostra badia cisterciense di San Martino al Cimino, illustrata dall'Egidi. La sua storia pertanto ci concerne, anche topograficamente, da vicino. In terzo luogo il Fontaine ha impresso alla sua monografia una andatura e un respiro così larghi e così scrupolosamente resi, da farne in pari tempo un modello egregio per chi voglia imitarne l'esempio e accingersi a riporre nella luce della storia le numerose badie cisterciensi del contado romano che attendono la paziente illustrazione, da Fossanova a Santa Maria di Falleri, e una superba sintesi di quel che di meglio ancora può dirsi, dopo i lavori dell'Enlart, sulla disseminazione dell'arte cisterciense. Infine Pontigny e le sue vicende costituiscono un argomento di esempio anche per un altro verso. Un mecenate degli studi filosofico-religiosi, Paul Desjardins, ha fatto del suo cellario e granaio superstite un « receptaculum » destinato « liberis adsertoribus veri ». « Pristina nec periit pietas » : ha potuto egli incidere nell'epigrafe apposta al monumento restaurato. Quando, qualche mecenate, riscatterà i « granari » delle grandi badie cisterciensi delle paludi, ridotte a stalle o a tinelli ?

Abbiamo detto che il saggio del Fontaine è qualcosa di più che una illustrazione storico-artistica della badia di Sciampagna. Essa investe in pieno il problema, arduo e suggestivo, dei connotati precisi dell'arte cisterciense e dei suoi rapporti con la riforma in cui campeggia la figura San Bernardo, e di rimbalzo tocca quello delle ripercussioni dell'arte cisterciense in Italia, su cui anche di recente il nostro Serafini enunciava un verdetto difforme da quello dell'Enlart, in uno studio che il Fontaine ha ignorato. Il Fontaine delimita con singolare acume le interferenze fra lo spirito della severa riforma e la natura delle forme architettoniche da essa adottate : « l'arte cisterciense è sgorgata dall'efficacia di San Bernardo su una architettura borgognona già esistente. L'autore dell'Apologia a Guglielmo di San Teodorico rinnega la poesia profonda dell'arte

romanica che scambia per un'orgia di fantasia plebea, mentre è il frutto di una fantasmagoria dotta. Ma le sue ide in un certo senso furono salutari e furono accolte nella misura in cui erano utili. Da un compromesso fra i suoi canoni austeri e alcune esagerazioni decorative dominanti nel XII secolo scaturì un'arte sincera, consapevole, semplice e forte, dalla quale la fantasia arbitraria doveva essere recisamente esclusa. Il disprezzo per l'inutile fu per i cisterciensi un punto di lealtà, fu una virtù religiosa. Cogliamo qui un'alta eleganza intellettuale, la qualità spogliata. Per i cisterciensi fu anche misticismo di purezza. Si comprendono simili vasti slanci, al cospetto dell'orizzonte di foreste e di acqua solinga in mezzo a cui si leva Pontigny ».

Noi che abbiamo sempre vagheggiato una storia dell'arte medioevale che andasse a ricercare nello spirito delle varie riforme monastiche lo spunto reale e l'alimento invisibile ; che abbiamo sempre pensato, con tristezza, quanta mole di lavoro si offrirebbe qui in Roma e nella sua campagna, a storici dell'arte meno baloccantisi nelle gonfiaggini vuote del barocco gesuitico, salutiamo in questa monografia del Fontaine un modello veramente insigne.

e. b.

« **Florilegium patristicum** ». — Iniziato dal Rauschen nel 1914, ha ampliato, sotto la nuova direzione di B. Geyer e di J. Zellinger, il proprio ambito : « tam veteris quam medii aevi auctores complectens ». Dopo il testo della regola benedettina curato dal Linderbauer, un altro benedettino, Fr. Schmitt ci ha dato ora il *Cur Deus homo* di Sant'Anselmo (Fasc. XVIII. Bonnae, Sumpt. P. Hanstein, 1929). Ottima edizione, ricavata da due codici del secolo XII, l'uno di Oxford (Bodley, 271), l'altro di Monaco (lat. 21248), la cui antichità e la cui concordanza, la quale ultima anche se non spiegata come il critico fa (p. 11) alquanto unilateralmente, offrono più che sufficiente garanzia. Nei *Prolegomena* lo Schmitt dà una valutazione sommaria, ma coscienziosa delle precedenti edizioni. È nota l'importanza del piccolo scritto anselmiano nello sviluppo delle dottrine soteriologiche cattoliche. Opportunissima quindi l'edizione manuale.

p. b.

I mistici dell' India. — Eccellenti le sei conferenze che S. N. Dasgupta professore di filosofia al Collegio Presidenziale di Calcutta ha tenuto su *Hindu Mysticism* alla Northwestern University (Evanston, Ill.) per la fondazione Harris, ed ora pubblicate in volume (Chicago, Open Court Publ. Co., 1927). Eccellenti non solamente per la padronanza sicura della letteratura originale, bensì anche per la simpatia ricca di comprensione con cui l'argomento è trattato. Mi-

sticismo, definisce l'A. nella prefazione, implica « uno spirituale attingimento delle finalità e dei prolemi della vita in maniera molto più reale e molto più aderente di quella concessa alla ragione » (p.x). E spiega la ragione del titolo : « avrei dovuto intitolare il volume : lo sviluppo del misticismo indiano. Ma il vocabolo sarebbe stato frainteso in America. E ho scelto hindu come sinonimo » (p. xi). È infatti qui tutta la mistica dell'India, da quella sacrificale del Rig Veda e dell'Atharva Veda, a quella delle Upanishad, al misticismo yoga e alla mistica del Buddismo, a proposito della quale l'A. consacra pagine piene di luce, che ne arieggiano alcune altre dell'Otto, alla visione del Nirvana. Le ultime due conferenze sono dedicate rispettivamente alle forme classiche del misticismo devozionale e al misticismo della devozione popolare. Le conferenze non mancano di pagine di alta ispirazione poetica. Se ne giudichi da uno squarcio sui rappresentanti del misticismo yoga : « per comprendere la loro esperienza occorre fare un salto indietro di circa venticinque secoli e traversare gli oceani Atlantico e Indiano e immaginarsi la vallata degli altissimi picchi nevosi dell'Himalaya perduti nel cielo e sotto i pacifici boschi e le capanne dove l'innocenza e l'indulgenza avevano reso l'uomo caro ad alberi e ad animali, dove nessun altro rumore disturbava la serenità della esistenza all'infuori della brezza che agitava le palme. Ben poche le esigenze della vita : calzature di scorza di betulla, alimentazione vegetale, e a base di riso, crescente intorno all'eremo, con poco sforzo di coltivazione. Le mucche provvedevano il latte ed il burro. Mai carne alla mensa. Gli uccelli prendevano il becchime dalle mani degli uomini : le gazzelle vagavano nei dintorni, i pavoni danzavano nei sentieri dei boschi. Le acque chiare e trasparenti del sacro Gange bagnavano gli eremitaggi e la brezza montana refrigerava il corpo e lo spirito dei loro abitatori quando il caldo tropicale aveva gettato nervi e muscoli nell'intorpidimento. Questi uomini non possedevano ricchezze : nè pure ne cercavano. Poche esigenze naturali li assillavano e mai passava loro per il capo che queste potessero essere moltiplicate. Pensavano più tosto che potessero essere decurtate » (p. 66 e s.). La simpatia dell'A. per le vecchie forme della contemplazione indiana traspare dalle parole finali dell'ultima conferenza, parole che debbono avere avuto uno strano sapore al cospetto di un uditorio americano: «voi mi domanderete qual vantaggio ci sia a conoscere l'India qual'è nella sua anima. Potete domandarmi anche di più : qual vantaggio ci sia in ogni idelità spirituale. E io vi ammetterò senza discussione che non se ne ricava nulla che possa essere passato ad un conto corrente. Ma con tutta la stima per le insigni conquiste dell'Occidente nella scienza, nella politica, nella tecnica del benessere, l'anima delle Upanishad mi sussurra nell'intimo : e che cosa avrete voi mai guadagnato se

non avrete guadagnato voi stessi, l'immortale, l'infinito? Qual vantaggio è il vostro se non avrete mai provato nella vita il sottile desiderio della liberazione e dell'emancipazione suprema? E lo spirito dei vecchi santi sussurra alle mie orecchie: qual guadagno è il vostro se voi non avete gustato le ebbrezze del rinnegamento, se il vostro cuore non ha sognato di far di voi un flauto nelle mani di Krishna, il maestro dell'universale sinfonia, e se non siete stati capaci di addolcire le vostre miserie col tocco di Dio?» (p. 168). Che qua e là le enunciazioni dell'A. siano consigliate da un tacito proposito di confronto con altre forme di misticismo non indiano, non sapremmo negarlo. Chi non pensa a spontanei parallelismi, quando, nella sintesi delle virtù raccomandate al Bodhisattva, trova questo precetto aforistico conclusivo: «per amare me stesso, debbo non amare me stesso e per salvare me stesso, mi devo perdere?» (p. 109).

e. b.

Sermoni presbiteriani. – Sotto il titolo *I sentieri della vita spirituale* G. Dawes Hicks raccoglie una serie di sermoni tenuti ai candidati al pastorato del Seminario Presbiteriano di Carmarthen, nel momento di abbandonare il collegio e di entrare nella vita attiva (*Ways towards the Spiritual Life*. London, The Lindsey Press., 1928). I sermoni meritavano l'onore. Non solamente i temi che li hanno ispirati sono densi di attualità e di suggestione (ne segnaliamo alcuni: il mistero della vita e il ministero della religione; l'efficacia della cultura sull'apprezzamento delle cose usuali; la chiesa e la vita; la religione della nuova democrazia; il modernismo in teologia), ma il corredo di idee e di immagini che ne accompagna la trattazione è di una singolare ricchezza e finezza. Tutto quello che nobilita la vita e la trasporta fuori dell'angusto orizzonte delle preoccupazioni terrene è assegnato, come retaggio da tesaurizzare e da propagare, all'opera del ministero cristiano. Una volta è un inciso del *Sartor Resartus* di Carlyle sull'«uomo che si affanna per lo spiritualmente indispensabile, non per il pane quotidiano, bensì per il pane di vita» che gli offre il destro di celebrare i valori commessi all'amministrazione del sacerdozio: la luce, la libertà, l'immortalità. Tal'altra è un profondo verso di Matthew Arnold sulla «our buried life», sulla «vita sepolta in noi», che gli dà lo spunto a destare nei futuri ministri e ad acuire il senso dell'impalpabile efficacia dell'azione evangelica. Ma in nessun altro dei suoi sermoni l'Hicks raggiunge il tono, toccato, parlando, nel fitto della guerra, della «espiazione del peccato imperdonabile». Vale la pena di voltarne in italiano un tratto, suggerito dal Royce: «Immaginate un uomo che abbia intravisto un ideale capace di offrire una vocazione decisiva nella vita. Costui sarà astretto necessariamente a così disporre le proprie nozioni intorno al

giusto e all'ingiusto, da sapere che vi sono azioni il compimento delle quali implicherà una specie di suicidio morale. Supponete ora che colui il quale ha così scorto la luce e volontariamente optato per la sua sequela, in un momento di vile perversità, chiuda i propri occhi e compia, di libera scelta, un atto di slealtà al proprio ideale, e tradisca la causa a cui aveva solennemente giurato fede. Non ci sarà più Lete per lui. In tal caso, il problema della riconciliazione è un problema che investe la comunità ferita e lacerata, più che chi ha prodotto la lacerazione. Le tragedie prodotte dalle malefatte dei traditori: ecco il nucleo vitale del dolore che fascia le regioni più alte del nostro mondo umano. I servi devoti del bene, rimasti fedeli all'ideale da cui erano stati illuminati, debbono, con nuovi sacrifici, trasformare la perdita in guadagno ». L'odio è un tradimento perpetrato ai danni del più alto ideale dell'umanità. Ripararlo spetta ai ministri del Vangelo, con raddoppiato spiegamento d'amore. Su questo motivo centrale l'Hicks intesse le sue esortazioni, che appaiono veramente modelli di sermonistica sacerdotale.

e. b.

Individuo e vita associata. — È istruttivo e suggestivo seguire l'impostazione del problema dei loro rapporti (« ein Gegenwartsproblem der Kirche » lo definiva il Thieme fin dal 1918) in seno al cristianesimo riformato. Come sono lontani i tempi in cui lo Schleiermacher sentenziava, non senza compiacimento (*Glaubenslehre* 2, 24), il contrasto tra protestantesimo e cattolicismo sussistere sopra tutto nel fatto che il cattolicismo pone il rapporto del singolo con Cristo in funzione della sua relazione con la chiesa, mentre il protestantesimo, viceversa, subordina il collegamento del singolo con la chiesa alla sua relazione con Cristo! Agli evangelici d'oggidì simile delineazione appare semplicistica e, comunque, non lusinghiera per il messaggio riformato. Per quanto l'apologetica confessionale extracattolica tenda ancora a dissimulare il proprio speciale travaglio, proiettandolo sullo sfondo di tutta la crisi spirituale del dopo-guerra europeo; per quanto si sforzi con ogni mezzo di riscattare il messaggio di Lutero e di Zwingli dalla taccia di individualista; comunque, è visibile, da ogni parte, nelle affermazioni religiose dell'evangelismo in quest'ultimo decennio, l'anelito ad una ricomposizione di quella armonia fra personalità e visuale collettiva che da quattro secoli a questa parte la Riforma e i movimenti da essa scaturiti, fino all'illuminismo e all'idealismo, hanno perturbato. Ecco, ad esempio, una sagace conferenza che H. Hoffmann, docente di storia della chiesa all'Università di Berna, ha consacrato a « individuo e associazione nel cristianesimo » (*Religiöser Individualismus und religiöse Gemeinschaft im Christentum*. Gotha, Klotz, 1928). Da cultore di disci-

pline storiche, il conferenziere va a cercare nella storia del cristianesimo la indicazione dei rapporti normali fra i diritti dell'individuo, e i doveri verso la collettività nella religiosità cristiana. Non mancano, lo si capisce, nella esposizione asserzioni tendenziose e spunti polemici. Ma in complesso le posizioni patrocinate sono piene di buone intenzioni. Molto viva la pagina dedicata alla valutazione del dogma della comunione dei santi nel cattolicismo, con allusioni alle tendenze più recenti. « Noi sappiamo quanto profondamente sia radicata la idea della *communio sanctorum* e quanto quella dell'unità della chiesa abbia vissuto nell'anima di cattolici, che pure ragioni di pura speculazione scientifica portavano lontano, e come per molte sottomissioni alla chiesa questo profondo sentimento dell'unità è stato il motivo determinante ».

e. b.

Il movimento pan-cristiano. — La pubblicazione, per cura di « Fede e Vita », di un fascicolo con un po' di storia e con un fascio di documenti attinenti al *Movimento pan-cristiano*, il tutto presentato con sobria e corretta parola da Ugo Janni, ha offerto il destro a quei nostri grossolani e passionali giornali di parte così detta cattolica che scambiano le polemiche religiose per palestre di pugilato, ad una serie di attacchi violenti al presentatore e ai rappresentanti più in vista del movimento. Spettacolo quanto mai sgradevole e deplorevole ! Ugo Janni è stato tra i più equamini e consapevoli postillatori dell'enciclica *Mortalium animos*, che all'estero ha avuto ripercussioni disastrose. Ricordiamo, di volo, un suo giudizio : « l'atteggiamento del Pontefice ha un notevolissimo elemento di verità, quando insiste sul carattere trascendente della verità religiosa, data da Dio per mezzo della rivelazione, e quindi sul carattere divino e perciò assoluto del domma, di tutto il domma rivelato ». Non doveva porsi a credito dello Janni questo riconoscimento esplicito e rispettoso ? Invece no. I giornalisti di cui sopra lo hanno investito in malo modo dimenticando che se v'è problema meritevole d'esser trattato con delicata cautela, è quello proprio che implica il destino religioso della cristianità frazionata. Roma stessa l'ha inteso e ne ha dato la prova migliore quando, per le mani di mons. Cerretti, ha consegnato ai delegati americani la sua prima risposta benevola alla interpellanza del movimento, quando, al tempo della conferenza di Genova, ha proclamato che tutti hanno qualche responsabilità nella lacerazione luttuosa della società credente. Se il tenore della *Mortalium animos* è apparso ampiamente e inaspettatamente duro e tagliente, non è questa una ragione per rincarare la dose e gettare a destra e a manca, come è stato fatto anche alla « Settimana sociale » da qualcuno che invece di curare interessi spirituali e accademici avrebbe seguito

meglio la propria vocazione, allevando bestiame, patenti di scarso spirito cristiano. Altro, ben altro, dovrebbero fare oggi anime preoccupate dell'avvenire dell'unità cattolica. E questo precisamente: indagare le ragioni per cui Roma può essere a volte anche ben consigliata nell'atteggiamento della sua intransigenza, baluardo, simulacro e sanzione della indiscutibile indefettibilità della tradizione del Vangelo nel mondo. Ma nel medesimo tempo approfondire in sè e negli altri quei valori carismatici e prerazionali e prediscipliнari, in cui è veramente la radice di ogni forte esperienza religiosa, affinchè, corroborata da questo apporto di idealismo mistico, Roma, che è madre anche quando fa la matrigna, appaia desiderabile, nonostante la sua ostica e puntigliosa intransigenza concettuale.

e. b.

La lingua greca. — Non ci voleva meno della perizia e del tirocinio di un veterano quale è il Wilamowitz-Moellendorf per tracciare, al cospetto di un'adunanza di filologi, nello spazio di un'esposizione che occupa quarantotto pagine, la storia della lingua greca (*Geschichte der griechische Sprache*. Vortrag gehalten auf der Philologenversammlung in Göttingen, 27 september 1927. Berlin, Weidmann, 1928). È vero che non tanto conclusioni e dati, quanto presupposti e problemi ha voluto enunciare il conferenziere. Ma dei propositi, proprio il secondo era il meno agevole. E il Wilamowitz l'ha attuato con larghezza sorprendente di visuali. Egli ha cominciato con il rievocare un'altra sua conferenza di cinquant'anni or sono sulla formazione della lingua letteraria attica, per constatare che là dove il principiante si illudeva di veder tutto chiaro, l'esperto vede difficoltà e propone quesiti. Meta cotesta ambitissima della indagine scientifica. A tre grandi quesiti riassume il W. il suo dire: « le disposizioni ad una prosa nei dialetti, che non hanno portato ad alcuna lingua scritta, il che ci deve condurre anche alla comprensione delle differenze nella lingua dei primi immigranti e a denominare in più ampio significato il dorico. In secondo luogo la lingua scritta ionica, in terzo luogo l'ellenistico scritto nei suoi molteplici stili » (p.46). Alla esemplificazione di questi tre gravi problemi il W. adduce, con gesto di chi domina il campo, elementi e suggerimenti, non risparmiando, *capta occasione*, apprezzamenti e ragguagli che investono tutto l'ambito della lingua greca, da Poseidonio e dal *corpus hippocraticum*, alle epigrafi di Cirene e ai papiri del κάτοχος Tolomeo. Naturalmente non mancano gli accenni al greco neotestamentario (« der Glaube an ein besonderes neutestamentliches Griechisch spukt wohl noch, aber die Bücher die ihn im Titel tragen, haben ihn überwunden » p. 32), a proposito del quale il W. introduce caratteristiche distinzioni fra i Sinottici, il IV Vangelo, l'apocalissi, la lettera agli Ebrei,

San Paolo. E a proposito di Paolo in particolare il W. accenna di volo al suono « colloquiale » del suo greco, come del greco di Epitteto, che raramente s'informa a quelle norme della retorica ch'egli aveva appreso alle scuole di Tarso (p. 33).

p. b.

Il dramma sacro. Nella serie delle « Essex Hall Lectures » instituite nel 1893, tra cui figurano temi come questi : *Le relazioni di Gesù col suo tempo e con il nostro, Dogma e storia, La filosofia religiosa di Plotino e alcune filosofie religiose moderne, Il posto del Giudaismo fra le religioni del mondo*, compare ora la conferenza tenuta per il 1928 da R. H. U. Bloor su : *Cristianesimo e il dramma sacro* (*Christianity and the religios Drama*. London, The Lindsey Press, 1928). È una succosa, briosa, agile ricostruzione sommaria della genesi e dello sviluppo del dramma religioso, dal cielo liturgico ecclesiastico alla progressiva espansione nel mistero, nel miracolo, nelle rappresentazioni morali, come rivelazione di una concezione popolare della religione, in contrasto con la sua concezione dogmatica. Naturalmente il campo preferito per la evocazione è quello della drammatica sacra inglese. Ma il conferenziere ha portato, nella indagine e nella esposizione, uno squisito senso dell'anima popolare e una piacente vena umoristica. La conclusione travalica i confini cronologici del tema, e accenna alla drammatica contemporanea, con giudizi taglienti, ma non inappropriati : « Il dramma moderno non ha individualità. È pieno di vittime. Manca pertanto la tragedia. Bernardo Shaw ha tentato recentemente di darci una tragedia. V'è riuscito ? Ci ha dato più tosto due esposizioni geniali di quel che è la tragedia. La prima in forma di prefazione : l'altra in forma di dramma. Egli ha spiegato molto plausibilmente perchè santa Giovanna fu una vittima. Ma non ci ha trascinato sotto il fascino della sua magia. Si è rivelato pertanto una completa esemplificazione del più spiritoso suo aforisma : chi può, fa : chi non può, insegna a fare... Il teatro moderno riflette la vita moderna : che è cosa meccanicizzata, e riproducentesi a serie... V'è chi pensa che la panacea sia un ritorno al medioevalismo e all'ecclesiasticismo. Non spero in questa direzione. Per la massa, la religione dei vecchi schemi possiede altrettanto poco significato che il vecchio dramma religioso, portato su scene moderne. E pure mai il cristianesimo fu più seriamente indagato nella sua efficienza per la vita umana. Questo cristianesimo attende di essere coraggiosamente ripensato in modo da poter informare di nuovi ideali la vita. E la vita così saturata riporterà al teatro un dramma che sarà religioso, perchè espressione di questi ideali.

O brave new world
That has such people in't ».

p. b.

Bisanzio in Egitto. — « Fra tutte le regioni dell'impero bizantino, l'Egitto offre un aspetto particolare che lo rende particolarmente interessante. I papiri ritrovati numerosissimi in questi ultimi anni, han rivelato in maniera inattesa i tratti minuti della organizzazione amministrativa di questa provincia bizantina : non solamente la forma teorica e in qualche modo schematica del regime a cui essa era sottoposta, bensì anche gli episodi pittoreschi e vivi che ci rivelano la pratica dei funzionari imperiali e l'esistenza quotidiana dei sudditi egiziani. Abbiamo così, per quanto incompleto in qualche punto, un fascio di scritture incomparabile, addirittura unico. L'Egitto è indubbiamente l'unica provincia dell'impero bizantino di cui sia possibile studiare, non in modo generico e vago, ma preciso e concreto, le istituzioni e la vita amministrativa. Simile studio, capace di illuminare in pari tempo la storia provinciale e la storia di tutto l'impero non era stato ancora tentato in un lavoro complessivo. La signorina Germana Rouillard l'ha compiuto, facendoci conoscere l'amministrazione civile dell'Egitto, dalle riforme di Giustiniano fino alla conquista araba ». Così il Diehl nella presentazione del volume della Rouillard : *L'administration civile de l'Egypte byzantine* (Paris, Geuthner, 1928). E non si può dire che ecceda nel valutare l'importanza suggestiva dell'argomento o il merito della ricerca. Il materiale papiraceo ha gettato effettivamente fasci di luce sulla tecnica amministrativa e la vita popolare nell'Egitto giustinianeo e l'analisi della Rouillard ne ha saputo fare egregiamente suo pro. Prendendo le mosse dalle riforme amministrative del quarto secolo, l'autrice delinea le ragioni della crisi del 536 e della promulgazione dell'Editto XIII. Per ricostruire subito dopo i quadri amministrativi dell'Egitto bizantino, lo svolgimento dell'amministrazione finanziaria e giudiziaria, il funzionamento dell'annona. La seconda parte del volume, la più viva, a volte a dirittura piccante, evoca i costumi amministrativi dell'Egitto bizantino, registrando, di su i papiri, i torti fatti e deplorati dagli amministrati, come i sistemi esosi delle esazioni. Sagaci le pagine finali (226 e ss.) sulle rivalità religiose, sotto cui si nascondono rancori etnici e sociali, che favorirono lo sfacelo dell'autorità bizantina, alla vigilia dell'invasione araba, precisamente come nell'Africa romana. Il volume è corredato di scelte e fini illustrazioni. *p. b.*

La vivisezione di Paolo. — Il mondo è pieno di vocazioni sbagliate. Dalla maniera in cui Henry Delafosse, o chi per lui, tratta i documenti dell'antica letteratura cristiana, e in particolare gli scritti paolini, vien fatto di arguire ch'egli sarebbe stato molto più tagliato per gli studi di anatomia patologica. I testi per lui sono infatti solamente organismi malati, nei quali occorre andare a ricer-

care le sedi infette e le membra deformate, per scoprire e individuare il focolare malsano e dargli un nome. Con simile forma mentale egli ha esaminato successivamente la lettera ai Romani e le due lettere ai Corinzi. Ora è la volta di tutto un gruppo di scritti raggruppati nel Canone sotto il nome di Paolo: Filippesi, Tessalonicesi, Ebrei, lettere pastorali (« Les Écrits de Saint Paul », IV: *L'épître aux Philippiens, les épîtres aux Thessaloniciens, les épîtres Pastorales, l'épître aux Hébreux*, traduction nouvelle avec introduction et notes. Paris, Rieder: « Christianisme », 28). Identico metodo: analoghe conclusioni. Ne diamo uno *specimen*. Della prima ai Tessalonicesi si salva, come nucleo paolino, I, II. 17-III. 13, IV. 9-12, V. 1-9, 11, 26. Il resto, interpolazione. Il Delafosse ne sa anche di più: II. 1-12, ad esempio, attacco obliquo contro predicatori ciarlatani, è dovuto ad un cattolico « des environs de 165 » il quale biasima i procedimenti montanistici e che, per conferire maggior credito al proprio verdetto, fa esporre da Paolo, in forma di apologia personale, il codice del perfetto missionario. La prova? Le parole dell'antimontanista Apollonio, conservate da Eusebio (v. 18, 2-11), contro il procacciantismo dei « profeti » frigi. Ma chi mai oserebbe dire che il procacciantismo è stato, se pure, brevetto e monopolio montanista?

e. b.

Dall'800 al 1000. — Un giudizio analogo a quello che un anno e mezzo fa, su queste stesse pagine, abbiamo enunciato sul volume del Monticelli, *Italia religiosa* (R. R., 1927, p. 376) dobbiamo ora pronunciare sulla sua continuazione: *Due secoli di vita religiosa in Italia*: 800-1000 (Torino, Bocca, 1928: « Piccola Biblioteca di scienze moderne », 361). Il Monticelli è più un accorto e felice narratore e cronista, che uno storico. Le sue pagine, che potrebbero essere però a volte più corrette e più perspicue, rivelano senza dubbio buona conoscenza del materiale documentario e facile attitudine alla esposizione. Non tradiscono però vera capacità di dominare i fatti registrati e di sceverarne la legge di sviluppo. Questa tormentata storia della chiesa in Italia nell'età carolingia e nel secolo di ferro è narrata con una certa vivezza, sulla scorta di saggi ben noti, come quelli del Duchesne, del Lapôtre, del Fedele. Il Monticelli è risalito, evidentemente, alle fonti, che utilizza con larghezza, anche se non sempre con discernimento critico (le fonti agiografiche, sopra tutto, riscuotono una fiducia eccessiva, v., ad esempio, le biografie di Nilo e di Romualdo). I tre periodi, carolingico, l'anarchia post-carolingica, ottoniano, sono nitidamente circoscritti. Lo spirito che anima la esposizione è sereno ed equilibrato. Nella penuria di buone opere di divulgazione sull'alto nostro Medio Evo, un lavoro come questo, senza pretese, riesce indubbiamente opportuno e utile, anche con le sue sproporzioni e le sue lacune.

e. b.

La Bibbia del Luzzi. — Diciamo subito che questo quarto volume (quarto della serie, ma non in ordine di pubblicazione) de « La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata da Giovanni Luzzi », contenente : *I Profeti* (*Nebiim*), *Isaia e Geremia* (con due introduzioni e XXVIII tavole fuori testo, Firenze, Società « Fides et amor ») è tra i più felicemente riusciti della collezione La sobria proprietà e sagacia delle introduzioni critiche, la lucida e schematica correttezza delle note, sopra tutto la perspicua e fedele scorrevolezza della versione, tutte doti coteste che già avevamo segnalato con compiacimento nelle altre parti precedentemente edite, rifulgono qui ad un livello ancora più alto, e conferiscono al volgarizzamento scritturale tutti i connotati necessari perchè esso prenda trionfalmente il posto, presso tutte le anime bramose di appressarsi al genuino testo sacro, dei precedenti e dei rivali. Il Luzzi sta effettivamente assolvendo con una regolarità e uno scrupolo superiori ad ogni encomio, l'improba fatica che si era assunta. Come nelle altre parti, egli si mostra qui perfettamente informato dei risultati della critica, che utilizza con disinvolta sicurezza. Si conosce l'ardua delicatezza dei problemi di interpretazione offerti da alcuni presagi dei due scritti profetici, entrati nell'armamentario apologetico della fede cristiana. Il Luzzi si attiene alle conclusioni della scienza. La sua fede non ne trema : perchè non è delle fedi salde e chiaroveggenti essere alla mercè di sostegni critico-razionali.

p. b.

Lettere cristiane. — Nell' ultimo numero dei « Papiri della Società Italiana », G. Coppola pubblica da un papiro (n. 1041) del III-IV secolo, proveniente da Ossirinco, una interessante lettera con la quale un tal Sotas, capo di una comunità cristiana, presenta a Paulos, suo collega, sei catecumeni divisi dallo scrivente in due categorie : κατηχούμενοι τῶν συναγομένων, i primi cinque ; κατηχούμενος ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, il sesto. La distinzione di cui si trova cenno nel papiro pubblicato dal Coppola si aggiunge alle del resto non numerose varianti con le quali sono designate concordemente le due categorie dei proseliti : συναιτοῦντες (*electi, competentes*) e ἀκροώμενοι (*ἀκροαταί, auditores*), e ci sembra che non possa minimamente revocarsi in dubbio l'equazione che il Coppola, tenendo soprattutto conto dell'uso liturgico del verbo συνάγεσθαι, stabilisce fra συναγόμενοι = συναιτοῦντες ; ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου = ἀκροώμενοι : qualificati συναγόμενοι i primi perchè ammessi alla σύναξις, assistevano alla cerimonia eucaristica, ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου i secondi perchè ammessi soltanto alla lettura ed audizione del Vangelo.

m. n.

Abercio. — Nulla di nuovo, nulla di peregrino, nel saggio che A. Abel, nella rivista « Byzantion » (III. 2. 1928, pp. 321-411) ha consacrato ad Abercio, al suo epitafio, alla sua leggenda (*Étude sur l'inscription d'Abercius*): ma una diligente narrazione del ritrovamento epigrafico e dei ritrovamenti paralleli, una erudita rivendicazione del suo carattere cristiano, una sagace sua illustrazione, una ampia analisi del testo agiografico, per giungere alla conclusione che « Abercio fu uno dei primi capi di comunità cristiana nel corso del secondo secolo. Attraverso alla sua epigrafe, e attraverso ai particolari biografici da questa suffragati, noi attingiamo le forme più antiche del simbolismo e dell'attività cristiana in Asia Minore ». Commendevole, sebbene non spinta fino alle sue ultime logiche possibilità, l'utilizzazione che l'Abel fa dei saggi epigrafici anatolici del Calder, (così quello apparso nel « Journal of the J. Ryland's Library » come quello compreso negli « Anatolian Studies » offerti al Ramsay), i quali sono riusciti a dare sulla continuità di uno spirito cristiano intransigente in Frigia dal montanismo : l'novazianismo una documentazione che, come noi abbiamo tentato di fare nella nostra *Africa cristiana*, offre di rimbalzo delucidazioni preziose al linguaggio ermetico di Abercio. Poichè l'Abel ha voluto apporre in calce al suo studio una bibliografia esauriente dell'argomento, non avrebbe dovuto mancare di segnalare anche la nota relativa alle epigrafi frigie nel volume, recensito in questo stesso fascicolo di RR. di E. Peterson, sulla formula εἷς θεός (p. 43).

e. b.

Innologia medievale. — Un gioiello, sotto ogni puto di vista, è la selezione di inni medievali che Stefano Gaselee ha allestito per i volumetti oxfordiani (*The Oxford Book of medieval Latin Verse.*, Oxford, Clarendon Press, 1928). Tipograficamente, come sempre, elegantissima, la raccolta è stata compilata con gusto fine, con sagace perizia, con appropriata sobrietà di illustrazioni critiche, storiche, metriche. È un ottimo *vade-mecum* per chiunque intenda acquistare familiarità con la manifestazione letteraria più alta di quel Medio Evo, che solo l'ignoranza più crassa ha potuto qualificare per tenebroso. Naturalmente i più alati inni della liturgia compaiono nella raccolta. E intercalati ad essi, chè il criterio della distribuzione è stato solamente cronologico, per quanto lo consentisse l'anonimato frequente, compaiono, anche, con dissonanza alquanto rude, inni profani e composizioni burlesche. Il raccoglitore non ha mancato di avere di mira l'uso ecclesiastico di alcuni fra gli inni raccolti. Egli si domanda nella introduzione : « Ora che uno studioso autentico occupa la cattedra di Pietro, si può sperare in una riforma innologica paragonabile a quella che Leone XIII introdusse nella musica liturgica, vale a dire un ritorno agli inni originali del Breviario, e una

restituzione della penultima strofa nella sequenza pasquale del Messale romano ? ». La strofa, che si desidera giustamente ripristinata, suona così : *Credendum est magis soli — Mariae veraci — quam Judaeorum — turbae fallaci.*

e. b.

Una concordanza boeziana. Un esperto in concordanze, il prof. Lane Cooper della Università Cornell, ha compilata, col sussidio di una corona di allievi, una concordanza ai cinque trattati teologici di Boezio e alla sua *Consolatio Philosophiae*. La Concordanza è stata pubblicata da « The Medieval Academy of America » (primo volume della serie), presso l'Università di Cambridge nel Massachusetts, evidentemente sotto il patrocinio del Rand, che è ben noto quanto sia benemerito degli studi boeziani (*A Concordance of Boethius*. The five theological Tractates and the Consolation of Philosophy. Cambridge, 1928). Il testo infatti del Rand e dello Stewart, preparato per la « Loeb Classical Library » è quello che ha servito di base alla coscienziosa compilazione, con utilizzazione però delle varianti e delle congetture segnalate dal Weinberger, dall'Engelbrecht, dal Fortescue. Nella prefazione, il compilatore enuncia, con tono leggermente enfiato, i vantaggi possibili del suo meritorio lavoro : « l'attuale rinascita del latino medievale mi appare come uno dei più promettenti movimenti scientifici del nostro tempo. Ho voluto contribuire ad esso come mi era possibile. Sarà di utilità a vari rami della cultura : non ultimo, allo studio della filosofia scolastica, perchè, in un certo senso, tutto il movimento scolastico sgorga da Boezio. Inoltre l'efficacia della *Consolatio* si è fatta risentire sui poeti di ogni età, dai tempi di Aldelmo e di Beda a quelli di Dante e di Chaucer fino anzi ai nostri giorni. Sarà ora possibile cogliere più chiaramente le tracce di questa efficacia. E inoltre, per quanto la critica interna può aiutare a risolvere questioni di autenticità, la *Concordanza* approntata potrà autorizzare qualche esperto a decidere *ex novo* l'autenticità dei cinque trattati teologici ».

p. b.

Paradossi mitografici. — Dopo le opere del Drews e dello Smith, del Robertson e del Raschke, del Brückner e del Lublinski, noi sappiamo già ormai in certo qual modo vanno congegnate e architettate opere destinate ad assottigliare, se non a cancellare del tutto, il contenuto storico del cristianesimo primitivo. Un'abile manipolazione di simboli e di concezioni soteriche, attinti dalla comparazione delle religioni misteriosofiche e, più genericamente, delle forme e delle aspirazioni religiose dell'epoca ellenistica ; una artefatta stilizzazione dei motivi evangelici, calcati sul modello di com-

posizioni liriche care al sincretismo ellenistico ; una accorta gonfiatura dello gnosticismo e dei movimenti collaterali, tale da consentire di spostarne cronologicamente e potenziarne l'efficienza ; ecco gli ingredienti che sono reputati necessari e sufficienti per un processo di volatilizzazione mitografica del messaggio cristiano. Leopold Feiler non si dilunga dalla ricetta ormai canonizzata (*Die Entstehung des Christentums aus dem Geiste des magischen Denkens.* Jena, Diederichs, 1927). Il suo modello e la sua fonte è il Drews, dei più ampi volumi del quale il suo può considerarsi come una ricapitolazione letterariamente abile e captivante. Tratto differenziale, l'utilizzazione della visione storica dello Spengler. Il cristianesimo è qui, più specificamente, additato come il risultato di cicli culturali, che tendono a spostarsi e a separarsi. Perchè il Feiler ha il suo bravo programma morale da bandire al mondo : « wir müssen die Gott-Natur in uns gipfeln fühlen. Wir müssen über den Monotonotheismus, wie Nietzsche einmal den Monotheismus treffend nennt, hinaus, nicht zu einem Polytheismus, sondern zu einem neuen Pantheismus, im Sinne jener alten Gnostiken, die sagten : — der Mensch ist der Gott der Götter ! — ». Gli storici lasciano tranquillamente programma e mito a chi... se ne contenta !

e. b.

Libertà comunale e stato ecclesiastico. - Continuando le sue diligenti indagini su *La libertà comunale nello Stato della Chiesa da Innocenzo III all'Albornoz*, Giuseppe Ermini ha ora illustrato « L'amministrazione della giustizia » (II, Roma, « Grafia », 1927), preoccupandosi sopra tutto di « determinare, quanto più esattamente è possibile, entro quali limiti furono ristrette le facoltà giurisdizionali dei comuni dalla superiore autorità della Chiesa nel secolo XIII e nella prima metà del XIV « rimandando ad un ulteriore saggio lo studio dei giudici della curia provinciale e di quella centrale pontificia, che pure ebbero giurisdizione sui comunisti ». L'analisi, non facile e non perspicua in se stessa data la rarità e la genericità delle fonti, è condotta con particolare sagacia e con buoni risultati, riuscendo l'Ermini a determinare gli stadi successivi attraverso i quali si viene costituendo faticosamente l'autonomia giudiziaria dei comuni e riuscendo a valutare con approssimazione i limiti di questa autonomia. Conclusione : « il comune non riesce mai, salvo per le cause di lievissima entità, ad allontanare da sè del tutto per gli appelli la giurisdizione della chiesa, che sempre riesce a mantenere sui sudditi il diritto di sindacare le sentenze emanate dai loro giudici e a conservare così alla sua sovranità la regalia tanto contesa » (p. 120).

p. b.

Un'enciclopedia giudaica. — Mi raccontava una volta G. F. Moore che, allorquando si trattò di elaborare il piano della *Jewish Encyclopedia*, il comitato scientifico, per preoccupazioni d'ordine finanziario, aveva previsto solo pochi volumi. Ma gli editori, invece, vollero che fossero molti di più: e utilizzarono il maggiore spazio per biografie di personaggi, o storie di famiglie. I commessi viaggiatori, che raccoglievano le sottoscrizioni, poterono così contare su innumerevoli ambizioni e vanaglorie.

I redattori della nuova *Encyclopaedia Judaica* (Verlag Eschkol — A. G., Berlino, 1928) hanno proceduto alla cernita del materiale con più uniforme oculatezza. Non che manchino, anche qui, articoli brevissimi, e tali che a molti potranno apparire superflui (benchè, generalmente, quelle per cui si ricorre alla enciclopedia siano le notizie di carattere biobibliografico su personaggi secondari): ma, certo, è meno sensibile lo stacco tra gli articoli di carattere strettamente scientifico, storico-letterario, e altri, destinati per lo più a soddisfare curiosità d'ordine meno elevato. Certo, la registrazione dei contemporanei, per ogni opera enciclopedica, presenta grosse difficoltà d'ogni genere: difficile il non cedere ad infatuazioni o antipatie momentanee, più difficile non urtare suscettibilità. Come bene osserva la prefazione della stessa *Encyclopaedia Judaica*, regole precise non ci possono essere. In tutto il secondo volume, però abbiamo trovato, tra gl'italiani, solo i professori Roberto Almagià, e Paolo d'Ancona, delle Università di Roma e di Milano. Se la misura adottata per il nostro paese è valsa per tutti, c'è di che approvare senz'altro.

La prefazione stessa dà molti particolari d'indole tecnica. Tra il primo progetto (del 1924) e la pubblicazione del primo volume son trascorsi più di tre anni; l'ufficio di redazione si è venuto completando successivamente entro il 1925, e si è accresciuto ancora un poco in seguito. Vi sono dei redattori di sezione ed un ufficio centrale. Il secondo tiene lo schedario (circa 40.000 voci) e provvede a ripartire le trattazioni che dovranno poi essere riunite nello stesso articolo. I redattori di sezione rivedono i manoscritti, e provvedono a compilare, o completare, un certo numero di articoli. Evidentemente gli editori si sono preoccupati di avere, pronti, un certo numero di competenti che potessero, ciascuno nell'ambito della propria specialità, sopperire a deficienze o colmare lacune. Il redattore-capo procede ad una revisione generale.

L'opera comprenderà, oltre l'indice, quindici volumi. Il piano è alquanto più largo di quello delle precedenti enciclopedie del genere, la *Jewish Encyclopedia*, e la *Jewreskaja Enziklopedia* russa. Si mira a dare una *Gesamtdarstellung des Judentums*: come dimostra anche il sottotitolo *Das Judentum in Geschichte und Gegenwart* che tradisce la preoccupazione di rivaleggiare, nell'ambito del Giudaismo, con l'altro ben noto repertorio di Gunkel e Zscharnack. Si tiene più conto, questa volta, delle discipline orientalistiche in genere, della storia delle religioni, e di

questioni economico-sociali. Tra i collaboratori, sono uomini di grande fama, e altri assai meno noti, come sempre avviene. Ma non sempre i più dotti sono i migliori scrittori per enciclopedia, nè per contro, giovani studiosi non ancora giunti alla fama sono meno accurati e coscienziosi. Fa piacere il constatare come in un'opera, che viene pubblicata nel paese dove la scienza biblica è più progredita (e l'*Encyclopaedia Judaica* non vuole, neanche in questo, essere al disotto del livello generale della cultura) parecchi articoli sull'Antico Testamento siano stati affidati al prof. U. Cassuto, dell'Università di Firenze.

I due primi volumi, finora pubblicati, contengono nelle pagine preliminari, oltre a prefazione e notizie varie, un elenco delle sigle dei collaboratori, delle abbreviazioni, e delle trascrizioni: nel primo (*Aach-Akademien*) vi è anche una serie di spiegazioni dei termini ebraici più in uso. Risulta anche chiaro come, tra il tipo di enciclopedia-dizionario (es. Brockhaus, Meyer) e quello monografico si sia seguita una via media: accanto ad articoli brevi e d'argomenti particolare, trattazioni monografiche più ampie, a cura d'uno, o più spesso di parecchi collaboratori. Una scorsa anche rapida permette di segnalarne alcuni, che riusciranno certo utili: così nel primo volume, le trattazioni sull'*Agadà* (che comprende un interessante capitolo sui Padri della Chiesa, di A. Marmorstein) e sulla letteratura agadica, come l'altro sulle accademie talmudiche, palestinesi (S. Klein) e babilonesi (S. Bialoblocki); nel secondo (*Akademien-Apostasie*) quelli sugli accenti, sull'alchimia, sulla lettera *Aleph*, su Alessandria (con una riproduzione dell'ormai famosa lettera dell'imperatore Claudio), sull'interpretazione allegorica, sull'alfabeto (con riproduzione delle iscrizioni sinaitiche, ed un riassunto della questione, a cura di H. Grimme) sull'altare, su Amarna, la parola *Amen*, gli Amorei (con un utile indice dei nomi, di D. J. Bornstein) sugli amuleti, l'antropomorfismo, l'antisemitismo (a cura di vari, e ricchissimo di notizie e riferimenti bibliografici; e, in complesso, abbastanza obbiettivo) sull'Apocalittica e gli apocrifi (di J. Kaufmann) sull'apologetica, e sull'apostasia (quest'ultimo, a cura di vari autori, è accompagnato anche da numerose tabelle statistiche). Gli articoli più importanti sono spesso, ma non sempre, accompagnati da un indice; più frequenti i sottotitoli inseriti, in «neretto» a fianco del testo. I titoli dei vari capitoli sono invece in carattere corsivo, nel testo: disposizione che ha il difetto di renderli meno appariscenti degli altri.

Nell'ordine alfabetico sono trascurati articoli e preposizioni e parole come *ben*, *bar*, *ibn* («figlio»). Non è possibile farsi un concetto preciso, a prima vista, della bontà delle norme adottate per le trascrizioni e, soprattutto, dell'uniformità del loro impiego. Nelle bibliografie si nota subito qualche discrepanza perchè di alcune opere si citano luogo e data di edizione, di altre soltanto l'anno: ma, quando questi dati non sono

forniti dall'autore dell'articolo, è facile comprendere come non sia sempre agevole il trovarli, o il procedere ad una verificazione.

In complesso, dunque, un'opera degna, e destinata indubbiamente a recare grandi servigi. Bene scelte, e bellissime, anche tecnicamente, le illustrazioni.

A. Pincherle.

« **Speculum** ». — Il « Journal of Mediaeval Studies » che con questo titolo va da tre anni pubblicando la « Mediaeval Academy of America » con sede all'Harvard University » ha guadagnato di colpo uno dei posti più eminenti nel mondo delle pubblicazioni periodiche medievalistiche. La varietà internazionale della collaborazione, la scelta sagace degli argomenti di studio, la soda erudizione spiegata nella loro trattazione, fanno di ogni fascicolo uno spiciliegio prezioso di monografie originali. Può dirsi che i sommari di tutti i quaderni meriterebbero di essere segnalati. Spigoleremo, nell' annata 1928, come degni di particolare rilievo, l'agile e soda rassegna della letteratura latina sotto Federico II, compiuta da quel padroneggiatore sovrano della letteratura italico-meridionale del XII e XIII secolo, che è C. H. Haskins (nel fascicolo di aprile) e la originale e geniale valutazione della gnoseologia tomistica e della sua posizione storica, esposta da R. Mc Keon (nel fascicolo di ottobre).

Dopo un succoso preambolo sulla personalità di Federico II (il volume del Kantorowicz è definito felicemente, *Stout*), l'Haskins con ragguagli paleografici inediti e con raccolta diligentissima di dati biografici, stende il catalogo di tutti gli scrittori latini vincolati da rapporti con la persona di Federico e con la sua corte, fa un'analisi sommaria delle loro opere, per giungere ad alcuni risultati conclusivi, di cui il più notevole, per la valutazione generica dell'imperatore, è il seguente : « da qualunque punto di vista l'argomento venga riguardato, si constata che uno dei tratti differenziati di questa letteratura fiorita durante il regno di Federico è il suo carattere nettamente laico. Riguarda tutta il mondo presente, non il mondo avvenire. Colpisce nel nostro catalogo, pur tenendo conto delle possibili perdite od omissioni, l'assenza di opere edificative o storico-ecclesiastiche. L'eccezione conferma la regola, se il poeta di corte Enrico di Avranches scrive vite di santi, perchè la sua è merce di importazione. La laicizzazione della letteratura sotto Federico è parallela alla laicizzazione dello Stato, e da questo angolo visuale la sua corte prefigura così il temperamento intellettuale come la tattica politica del Quattrocento ».

I motivi del saggio del Mc Keon son due, di cui non si coglie bene l'intima saldatura. Il primo, mira a dimostrare che la gnoseologia di San Tommaso, in contrasto con tutta la metodica concettuale precedente, è quella che ha dato l'impulso alla filosofia « moderna » fino al secolo XVII. Il secondo, stranamente analogo a quello delle *Denkformen* del Leisegang,

è così formulato nella conclusione : « uno studio filosofico dello sviluppo dei sistemi filosofici deve contentarsi di porre allo scoperto le basi e la capacità cogente delle filosofie, e lasciare di indagare nostalgicamente la loro colleganza reciproca, dappoichè gli spostamenti e le alternative sul terreno della esplorazione filosofica suggeriscono, non già che noi procediamo, dopo secoli di ricerca, verso la verità, uscendo alfine dall'errore, bensì che il filosofo, come il poeta e lo scienziato, si sceglie per tema quel che vuole ».

e. b.

Saggi biblici. — Quanti hanno avuto occasione di consultare l'articolo *Israel* nella « Encyclopaedia of Religion and Ethics » e di ammirarvi la lucida sicurezza con la quale R. H. Kennett vi ha riassunto le origini del Vecchio Testamento, saranno felici di ritrovarne le idee ampliate e suffragate da una più imponente copia di dati in questi *Old Testament Essays* (Cambridge, University Press, 1928) nei quali i problemi centrali vecchio-testamentari sono affrontati e risolti col più rigoroso metodo critico-filologico e col più sagace senso storico-religioso. I saggi sono sette e trattano successivamente questi argomenti : le prime narrazioni del documento Jahvistico del Pentateuco, Ezechiele, il sacerdozio giudaico, il fuoco dell'altare, il giorno dell'espiazione, lo sfondo storico dei salmi, l'origine e lo sviluppo della speranza messianica. Condotti tutti con impeccabile acribia analitica, questi saggi si chiudono quasi tutti con riferimenti successivi alla storia posteriore della religiosità giudaica. Il saggio su Ezechiele, ad esempio, conclude con questa più tosto sorprendente valutazione : « l'efficacia di Ezechiele sulle età seguenti è stata enorme. Legalisti, apocalittisti, salmisti, tutti dipendono in notevole misura da lui. Egli è il genuino padre del Giudaismo, ma di un Giudaismo dal cui terreno il Vangelo non avrebbe potuto germinare. In Geremia invece noi scorgiamo come in uno specchio, oscuramente, la verità che Gesù Cristo manifestò in tutta la sua gloria. Dell'insegnamento di Ezechiele lo sbocco pressochè inevitabile fu Caiafa ; mentre Geremia dischiuse la via che condusse a G. Cristo » (p. 58). E l'altro sul giorno dell'espiazione osserva : « Quando una prassi religioso-cerimoniale sia saldamente instaurata, tutta la storia del rituale viene a mostrare come essa è considerata essenziale e con quanta intensità gli uomini paventano ogni lacerazione nella sua osservanza. La magia può sboccare nel simbolismo : ma anche il contrario è vero, e quel che è cominciato come simbolo diviene mezzo magico per raggiungere un effetto desiderato. La fede espressa in Isaia LXVI. 1-3, ha valicato la maggioranza del genere umano. Ma il mondo non è stato ancora convinto, nè da Osea, nè da Gesù, che il Padre Onnipotente vuole misericordia, non sacrifici » (p. 118). I due saggi più notevoli del volume son quelli dedicati rispettivamente ai salmi e alla speranza messianica. Quelli sono

tutti sagacemente esplorati l'uno dopo l'altro nei possibili riferimenti storici ; di questa è indagata la genesi e lo sviluppo, senza però uscire, come è pure oggi di moda, fuori dell'àmbito di Israele. *p. b.*

Esercitazioni neotestamentarie. — L'utile e pratico « Florilegium patristicum », pubblicato dalla casa editrice Hanstein di Bonn, si è arricchito di un numero quanto mai opportuno : uno spicilegio di riproduzioni di codici neotestamentari, ad uso delle esercitazioni accademiche (*Uebungsbuch zur Einführung in die Textgeschichte des Neuen Testamentes*). L'ha curato un maestro della critica testuale del Nuovo Testamento, il Vogels, la cui edizione scolastica del Nuovo Testamento e il cui *Handbuch der neutestamentlich Textkritik* sono ben noti. Il Vogels confessa nella prefazione di essere partito dalla constatazione poco gradevole che le scuole teologiche in Germania — figuriamoci fuori della Germania ! — procedono troppo per le spicce in fatto di problemi testuali relativi agli scritti del Nuovo Testamento. E di questa troppo sommaria preparazione testuale coglie le tracce nella letteratura esegetica. La tradizione manoscritta del Nuovo Testamento è di consueto conosciuta solo attraverso l'apparato critico delle edizioni manuali. La consultazione delle grandi riproduzioni dei manoscritti è malagevole, e quindi ben rara. Per ovviare a questo serio inconveniente, il Vogels ha apprestato questo esiguo manuale, sufficiente alle esercitazioni di un semestre, riproducendo, in colonne, gli *specimina* di passi neotestamentari di su i più importanti codici, dal Vaticano e dal Sinaitico, al Koridethi e al Claromontano, dal bobbiense alla versione gotica, dalle citazioni di Clemente alessandrino a quelle della versione latina di Ireneo. Materiale come si vede ben selezionato per dare ad iniziandi un'idea appropriata dei problemi testuali relativi al Nuovo Testamento. Stampa impeccabile.

p. b.

Il libro di Daniele. — Segnaliamo nella raccolta « Die Heilige Schrift des Alten Textamentes übersetz und erklärt » che si pubblica, sotto la direzione dei professori Feldmann e Herkenne a Bonn (Verlag v. P. Hanstein), la traduzione e il commento del libro di Daniele, dovuti al Goettsberger, dell'Università di Monaco (VIII Band, 2 Abt. *Das Buch Daniel*, übersetz und erklärt). Ottimo lavoro dal punto di vista filologico e critico, nel quale i più sicuri risultati della critica, che su Daniele si è particolarmente esercitata, sono, sotto l'egida dell'approvazione ecclesiastica della curia di Colonia, accortamente incorporati e utilizzati. Tutti i riferimenti storici e politici sono convenientemente addotti ad intelligenza del testo. Lavoro che fa onore all'esegesi cattolica germanica. *p. b.*

La data della « Historia Augusta ». — Avendo due « stalwart defenders of the conservative position, De Sanctis and Lécrivain » preso energicamente a partito l'ipotesi del Baynes (*The Historia Augusta : its Date and Purpose*. Oxford, 1926) che la *Historia* tanto discussa sia stata scritta durante il regno dell'Imperatore Giuliano e nel suo interesse, il Baynes replica nella «Classical Quarterly » (ottobre 1928) con lusso di erudizione e con acume di rilievi. Non crediamo però ch'egli sia per riuscire, nè pur questa volta, a infirmare validamente la « posizione conservatrice ». Una sua osservazione, in particolare, ci ha lasciato diffidenti. Contro il De Sanctis e con il Bidez egli afferma, giustamente, che la politica di Giuliano di fronte al cristianesimo ha subìto una progressiva accentuazione. Ma poi passa ad una considerazione più vasta, quella « dell'atteggiamento della popolazione della capitale occidentale verso il cristianesimo » e lascia andare asserzioni che sono in contrasto, inconciliabile, con i dati di fatto raccolti con insigne scrupolo dal Geffcken nell'*Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Afferma cioè che la massa, a Roma, dovesse essere « largely christian », donde il riserbo degli scrittori della *Historia*. Presupposto discutibile di una tesi labile. Il saggio, ad ogni modo, è pieno di vivo interesse.

e. b.

Cicerone. — Trasferitosi dal terreno sdrucciolevole ed insidioso della letteratura e della storia post-costantiniana su quello, solido e sgombro, dell'età cesariana, Francesco Arnaldi ha potuto dare una misura meglio adeguata delle sue capacità di critico e di espositore. Questo suo profilo di *Cicerone* (Bari, Laterza, 1929) è veramente egregio per nitidezza di forma e acume di critica letteraria. È un po' un panegirico, è vero, ed una rivendicazione, che cade, a volte, senza che lo scrittore se ne accorga, in vere contraddizioni, come quando (p. 155), dopo aver definito quale « forma patologica sentimentale » quella *Consolazione a se stesso* dettata dopo la morte di Tullia, conservataci in un frammento da Lattanzio, la dice, subito dopo, venuta « certamente dal cuore ». È accompagnato, qua e là, da parallelismi di ambigua proprietà. Ma le doti superano di gran lunga i difetti. E noi non esitiamo a raccomandare la monografia come una valida e suggestiva ricostruzione e dell'ambiente in cui Cicerone si mosse e delle qualità complesse e oscillanti che l'Arpinate vi portò con la sua opera culturale e politica.

e. b.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1929